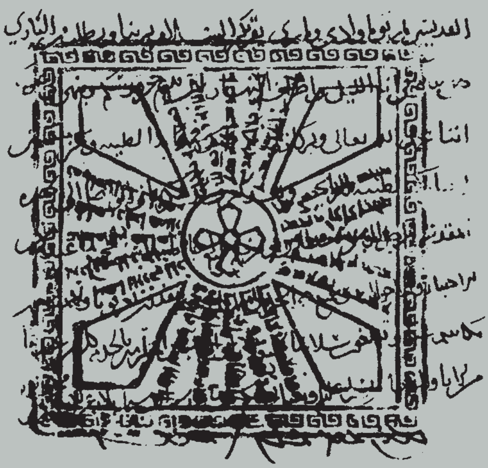
Miscellanea Orientalia Christiana



Восточнохристианское разнообразие

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР И АНТИЧНОСТИ

RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM
SEMINAR FÜR ORIENTALISTIK UND ISLAMWISSENSCHAFT

Miscellanea Orientalia Christiana

Восточнохристианское разнообразие

Редакторы:
Николай Селезнев
Юрий Аржанов

Москва
2014

УДК 271+28+930
ББК 86.3+87.3+71.1

18+

Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие / Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточных культур и античности ; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft ; ред. Н.Н. Селезнев, Ю.Н. Аржанов. Москва : ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. – ISBN 978-5-98604-419-4

ISBN 978-5-98604-419-4

На обложке:
Печать католикоса-патриарха Церкви Востока Мар Йавалахи III.
Источник факсимиле: Bottini, Laura, *Due lettere inedite del Patriarca Mār Yahbhallàhā III* (*1281–1317*) // Rivista degli studi orientali 66:3–4 (1992), Roma: Bardi Editore, 1993, p. 239–256+ill

От редакторов

Предлагаемый вниманию читателя сборник статей, посвященный различным сторонам религиозной жизни Востока, представляет собой плод сотрудничества двух научных организаций: Института восточных культур и античности РГГУ и Семинара по востоковедению и исламоведению в Рурском университете Бохума (Германия). Оба научных центра играют важную роль в изучении истории, языков и культур Востока, рассматривая различные религии (прежде всего, ислам и христианство) с точки зрения их взаимодействия и плодотворного взаимного влияния, принесшего богатые культурные и литературные плоды в ходе истории.

Семинар по востоковедению Бохумского университета в течение двух последних десятилетий находился в контакте с теми областями постсоветского пространства, в которых важную роль в настоящий момент играет ислам, и, в частности, принимает участие в изучении и каталогизации арабских рукописей Дагестана, производимыми специалистами в Махачкале. Россия и ее религиозное многообразие всегда вызывали интерес как у тех, кто интересуется современной религиозной палитрой, так и у тех, кто занимается вопросами истории религии. Находясь на перекрестке религий, российская культура сочетает в себе до настоящего времени как различные формы христианства, так и ряд восточных религий.

Всё это дало повод к созданию сборника статей, посвященного вопросам взаимодействия и взаимовлияния различных форм религиозной жизни в ходе истории. Название сборника, *Miscellanea Orientalia Christiana*, призвано подчеркнуть не только интерес к одной из религий, христианству, но и выдвинуть на передний план многообразие его форм в меняющемся культурном контексте. Поэтому вольный перевод латинского названия звучит как «Восточнохристианское разнообразие». Последняя характеристика относится не только к предмету исследований, публикуемых в сборнике, но и к фи-

гурам исследователей. Авторы статей связаны прежде всего с различными научными центрами Германии (Бохум, Гёттинген, Марбург) и России (Москва и С.-Петербург), тогда как некоторые из них работают в Англии, Бельгии и Канаде. Объединяет их интерес к восточному христианству во всем многообразии его форм, а также стремление публиковать результаты своих исследований на русском языке. Ранее похожая идея получила воплощение в нескольких сборниках статей, вышедших в виде специальных номеров французско-российского журнала «Символ». В 2009 г. 55-й номер журнала получил название «Духовная культура сирийцев». Два последующих специальных выпуска (№ 58 в 2010 г. и № 61 в 2012 г.) вышли под заголовками «Syriaca & Arabica» и «Syriaca • Arabica • Iranica» соответственно. Постоянное расширение как языковых, так и географических границ, выраженное в эволюции названия, отражало стремление охватить различные стороны восточного христианства. Закономерным продолжением той же тенденции служит настоящий сборник, собравший в значительной степени под своей обложкой статьи тех же авторов, чьи работы были опубликованы в указанных тематических выпусках «Символа».

Материалы, предлагаемые вниманию читателя, представлены в пяти разделах. Первый раздел – *Syriaca* – открывается статьей Ю. Фурман, рассматривающей предания о первотворениях, бытовавшие в традиции восточносирийской письменности, и, в особенности, в сочинении Йоханнана бар Пенкайе. К статье прилагается издание фрагмента первой книги этого произведения, снабженное русским переводом. Следом идут две публикации, посвященные наследию Исаака Сирина. В статье Е. Барского и М. Калинина исследуется учение об Адаме и, шире, антропология Исаака, засвидетельствованная главным образом в «Третьем томе» его творений. Г. Кессель предлагает русский перевод двух трактатов из того же собрания – «О творении и Боге» и о молитве. Публикация переводов предваряется вступительной статьей. Исследование Ю. Аржанова направлено на определение места натурфилософии в традиции сирийских школ; им анализируются источники, связанные с аристотелевской физикой и метеорологией.

Н. Селезнев публикует вероучительную часть литургической поэмы «Истолкование таин», принадлежащей перу восточносирийского автора монгольской эпохи Йоханнана бар Зо‘би. В статье М. Толстолуженко рассматривается осмысление названия «яковиты» в самой «яковитской» традиции на примере «Книги сокровищ» Иакова бар Шакко. К статье прилагается издание и перевод соответствующей части этого сочинения.

Следующий раздел – *Caucasiana* – содержит исследование И. Дорфмана-Лазарева, посвященное преданиям о первозданном человечестве, приходящем на поклон Младенцу Спасителю. Т. Патаридзе в своей статье излагает известные науке сведения о ранних переводах с сирийского языка на грузинский и представляет свое видение этого вопроса. Предметом исследования Д. Коробейникова стал документ, происходящий из византийской пограничной зоны – армянский колофон 1067 г., записанный на странице Евангелия.

В разделе *Coptica et Æthiopica* также представлены три публикации. А. Войтенко исследует коптскую «легенду о Евдоксии», представляющую собой своеобразную интерпретацию обстоятельств обретения Гроба Господня, вписанную в контекст утверждения во власти императора Константина. Д. Бумажнов продолжает изучение преданий о «беседе с черепом», в истории бытования которых происходили встречи разных традиций. Искусствоведческая работа А. Гудкова рассматривает традицию эфиопского книгописания, в которой обнаруживается подчеркнутое преемство форм, чему автор предлагает свое объяснение.

В следующем разделе – *Turcica* – читатель найдет исследование А. Притулы, посвященное замечательному памятнику восточнохристианской письменности – двуязычному строфическому стихотворению монгольского времени. К статье прилагается издание и перевод этого произведения.

Заключительный раздел тома – *Arabica* – открывается статьей А. Трейгера об апологетическом «Послании христиан Кипра», в котором автор статьи выявляет особенности богословского языка составителя «Послания», позволяющие полностью пересмотреть его конфессиональную принадлежность. Н. Селезнев в своей работе обращает внимание на примеча-

тельную полемическую ремарку мусульманского энциклопедиста ал-Калкашанди в адрес своего предшественника Ибн ал-Акфани по поводу христианского учения о крестных страданиях и предлагает свое объяснение обозначенному несогласию. К. Панченко излагает свои наблюдения за методом работы Антиохийского патриарха Макария III аз-За‘има при написании им своих исторических трудов. В приложении дается реконструкция летописи Антиохийского патриарха Михаила II. Завершает раздел и весь выпуск обстоятельная рецензия Д. Морозова на недавно вышедшую книгу С. Х. Гриффита о текстах арабской Библии.

Редакторы сборника выражают глубокую признательность Дмитрию Александровичу Морозову за ценные консультации, предоставленные им в процессе подготовки настоящего выпуска.

SYRIACA

Юлия Фурман

Первый день творения и «первые природы» в «Истории временного мира» Йоханнана бар Пенкайе

В конце VII в. восточносирийский монах Йоханнан бар Пенкайе[1] написал «Историю временного мира» (*tašʕīṯā d-ʕālmā d-zaḇnā*), или, как он ее назвал, «Книгу “Суть вещей”» (*kṯāḇā d-rēš mellē*)[2]. Сочинение охватывает период от начала творения до 687 г., состоит из пятнадцати книг и поделено на две части (1–9 и 10–15 книги соответственно)[3]. Собственно, историю в узком смысле слова Йоханнан был не намерен писать. Волновала его проблема взаимоотношений Бога и человечества, основания этих взаимоотношений, их развитие и логическое завершение, знак которого он видел в неспокойных современных ему событиях[4].

Первая книга «Истории» Йоханнана бар Пенкайе повествует о начале человеческой истории, следуя книге Бытия. С большей или меньшей степенью подробности она описывает события Быт 1–5, 24, начиная с сотворения мира и заканчи-

[1] Более подробно о Йоханнане бар Пенкайе и о его сочинениях см. Baumstark, A., *Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s.* // Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte (1901), S. 273–280; Jansma, T., *Projet d'edition du Keṭâbâ Derêš Mellê de Jean Bar Penkaye* // Orient syrien 8 (1963), p. 87–106; Фурман, Ю. В., *Йоханнан бар Пенкайе и его «История»: курьезы интерпретации имени автора и названия произведения* // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение, африканистика». № 20(100) (2012), с. 93–109.

[2] О сохранившихся рукописях «Истории» см. Jansma, *Projet d'edition,* p. 96–100.

[3] Подробнее об этом сочинении и о содержании составляющих его книг см. Baumstark, *Eine syrische Weltgeschichte*, p. 275–279.

[4] О замысле бар Пенкайе и о причинах, побудивших его написать «Историю», см. Reinink, G. J., Paideia: *God's Design in World History according to the East Syrian Monk John bar Penkaye* // The Medieval Chronicle II: Proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle, Driebergen/Utrecht, 16–21 July 1999. Amsterdam/New York, 2002, p. 190–198.

вая историей Еноха. В целом все повествование первой книги основано на библейском материале. Однако бар Пенкайе, в соответствии со своим замыслом, освещает библейские события выборочно, не ставя перед собой задачи последовательного пересказа книги Бытия. Опираясь на текст Писания, он расширяет их своими дополнениями в стиле комментария. Особое внимание он уделяет творению, грехопадению и изгнанию Адама и Евы из рая, истории Каина.

Рассказ о творении мира бар Пенкайе начинает с перечисления природ, которые были сотворены в «первый день». В дошедших до нас сочинениях восточносирийской литературы и близких к ней произведениях, которые так или иначе касаются первой главы книги Бытия, эта тема является традиционной. Но ее подача разнится от автора к автору. Практически все авторы, которые упоминают природы, сотворенные в первый день, называют число семь, но от писателя к писателю с течением времени перечень первотворений меняется.

Так, Ефрем Сирин (ум. 373)[1] в своем «Толковании на книгу Бытия» упоминает природы, которые были наряду с небом и землей сотворены в первый день: воду, воздух, огонь, свет и тьму. Говоря о том, что небо и земля были сотворены из ничего, он подчеркивает, что природы, которые появились в тот же день, на тот момент сотворены еще не были. ܐܦ ܟܝ̈ܢܐ ܓܝܪ ܕܒܗ ܒܝܘܡܐ ܐܬܒܪܝܘ܆ ܥܕܟܝܠ ܠܐ ܐܬܒܪܝܘ. ܐܠܘ ܓܝܪ ܥܡܗܘܢ ܐܬܒܪܝܘ ܐܡܪ ܗܘܐ. ܠܐ ܕܝܢ ܐܡܪ. ܕܕܠܡܐ ܫܡܗ̈ܝܗܘܢ ܕܟܝ̈ܢܐ ܡܢ ܩܢܘ̈ܡܝܗܘܢ ܢܩܕܡ ܗܘܐ. ܗܐ ܗܟܝܠ ܐܬܚܙܝܬ. ܕܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܗܘܘ. ܡܛܠ ܕܥܕܟܝܠ ܠܐ ܡܝ̈ܐ ܘܪܘܚܐ ܐܬܒܪܝܘ. ܘܐܦܠܐ ܢܘܪܐ ܘܢܘܗܪܐ ܐܘ ܚܫܘܟܐ ܐܬܒܪܝܘ. ܕܠܠܗ ܐܝܟ ܓܝܪ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ. «Те природы, которые были сотворены в тот же день, еще не были сотворены. Если бы они были сотворены вместе с ними (т.е. с небом и землей), он бы сказал [об этом]. Но он [об этом] не сказал, чтобы не делать названия этих природ старше их самих. Таким образом, кажется, что небо и земля появились из ничего, потому что не были сотворены до тех пор вода

[1] В настоящей статье используется издание Tonneau, R.-M. (ed.) *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 152; Scriptores Syri, 71). Louvain, 1955.

и ветер, огонь, свет и тьма не были сформированы, которые являются более молодыми, чем небо и земля»[1].

Нарсай (ум. 502) в гомилиях о творении и о грехопадении Адама и Евы[2] также говорит о первых семи природах и упоминает их три раза. Однако друг с другом его перечни не совпадают. В гомилии «О слове *brāšīṯ* и о божественной сущности» (ܥܠ ܒܪܫܝܬ ܘܥܠ ܐܝܬܘܬܗ ܕܐܠܗܘܬܐ) он приводит следующий перечень: – ܒܪܘܫܝ ܝܘܡܐ ܒܪܐ ܠܫܡܝܐ ܘܠܡܠܐܟܐ ܘܠܐܪܥܐ ܘܡܝܐ ܘܠܚܫܘܟܐ ܘܢܘܪܐ ܘܐܐܪ. «В начале дня сотворил Он небо и ангелов, землю, воду, тьму, огонь и воздух»[3]. Однако потом он добавляет следующее: ܒܨܦܪܐ ܐܢܗܪ ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܘܐܣܬܟܠܘ ܥܝܪܐ ܕܐܦ ܠܐ ܡܕܡ ܗܘܘ ܐܦ ܗܢܘܢ. «В утреннюю пору Он сформировал свет из ничего. А наблюдатели [или «бдящие», т.е. ангелы] поняли, что и они появились из ничего»[4]. Перечень первых семи природ, которые Нарсай объединил вместе в первом двустишье, совпадает с тем, который мы встречаем в более поздней традиции комментариев на книгу Бытия (см. ниже). В другом месте, в гомилии «О формировании творения и об ипостасях Троицы» (ܥܠ ܬܘܩܢܐ ܕܒܪܝܬܐ ܘܡܘܕܥ ܐܦ ܥܠ ܩܢܘܡܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ), Нарсай приводит следующий список. ܒܪܫܝܬ ܕܝܢ ܥܒܕ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܚܡܫܐ ܟܝ̈ܢܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܫܡܗܐ ܕܠܐ ܩܪܐ ܐܢܘܢ ܒܫܡܗ̈ܝܗܘܢ. ܒܗܕܐ ܕܝܢ ܡܠܬܐ ܚܒܝܫܝܢ ܒܗ ܬܘܩܢܐ ܕܒܪܝܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܢܘܪܐ ܘܡܝ̈ܐ ܘܚܫܘܟܐ ܘܡܠܐܟ̈ܐ ܡܠܝ̈ܠܐ ܘܚܪ̈ܫܐ. «В начале Он сотворил небо и землю, и пять других природ, которых по именам не назвал. В этом слове, в формировании первоначального творения, заключены огонь, вода, тьма и ангелы, разумеющие и немые (*mallaʔkē mlīlē w-ḥaršē*)[5]. Нужно отметить, что творение света связано у Нарсая с наделением ангелов способностью слышать, которую они обрели перед тем, как был сотворен свет. Поэтому не случайно свет как восьмая природа не попадает в первоначальный список, а упоминается несколько позднее. Наконец, в гомилии «О формировании творения» (ܥܠ ܬܘܩܢܐ

---

1 Tonneau, *Sancti Ephraem Syri... Commentarii*, p. 8:28–9:6.

2 Gignoux, Ph. (ed.), *Homélies de Narsaï sur la création* (Patrologia Orientalis, Tome XXXIV, Fascicules 3 et 4 – № 161 et 162).

3 Gignoux, *Homélies de Narsaï,* p. [158]:338–339.

4 Gignoux, *Homélies de Narsaï*, p. [158]:340–341.

5 Gignoux, *Homélies de Narsaï*, p. [170]:101–105.

ܕܒܪ̈ܝܬܐ) упоминается свет, но отсутствует огонь: ܒܪܫܝܬ ܓܒܠ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܡܝ̈ܐ ܘܐܐܪ ܘܚܝ̈ܠܘܬ ܫܡܝܐ ܘܢܘܗܪܐ ܘܚܫܘܟܐ ܕܦܪܝܣ ܥܠ ܟܠ. «В начале Он сформировал небо и землю, воду и воздух, сонмы небесные и свет, тьму, распространенную на все»[1].

Отметим также, что вещи, сотворенные в первый день, перечисляются в достаточно свободной форме в «Пещере сокровищ» (V–VI вв.), где они не называются «природами» и не определяются числом, поэтому вряд ли это их перечисление напрямую принадлежит к той же традиции[2].

Природы, сотворенные в первый день, упоминаются и в более поздних экзегетических сочинениях, которые включают в себя «Схолии» Феодора бар Кони (конец VIII в.)[3], коммента-

---

[1] Gignoux, *Homélies de Narsaï*, p. [109]:3–4.

[2] ܒܪܫܝܬ ܒܝܘܡܐ ܕܚܕܒܫܒܐ ܩܕܝܫܐ. ܪܫܐ ܘܡܒܪܟܐ ܕܟܠܗܘܢ ܝܘܡ̈ܬܐ. ܒܪܐ ܐܠܗܐ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ. ܘܡܠܐܟ̈ܐ ܘܪ̈ܝܫܝ ܡܠܐܟ̈ܐ. ܘܡܥܠܝܐ ܘܚܝ̈ܠܘܬܐ ܘܐܪ̈ܟܘܣ ܘܫܘܠܛܢܐ ܘܟܪ̈ܘܒܐ ܘܣܪ̈ܦܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܛܟ̈ܣܐ ܘܡܫܪ̈ܝܬܐ. ܢܘܗܪܐ ܘܚܫܘܟܐ ܘܐܝܡܡܐ ܘܠܠܝܐ. ܪ̈ܘܚܐ ܘܡܫܒ̈ܐ. ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ܒܗ ܒܝܘܡܐ ܩܕܡܝܐ ܐܬܒܪܝܘ. «В начале, в день святого воскресенья, главный и благословенный из всех дней, сотворил Бог небо и землю, ангелов и архангелов, высших ангелов и силы, начальников ветров и властителей, херувимов и серафимов – все ранги и армии; свет и тьму, день и ночь, ветра и суховеи. Все это было создано в первый день» (Su-Min, R. (éd.) *La caverne des trésors: Les deux recensions syriaques*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 486–487; Scriptores Syri, 207–208). Lovanii, 1987, t. 486, ScrSyr 207, p. 2:6–4:2.

[3] «Схолии» Феодора бар Кони состоят из одиннадцати книг. Первые девять представляют собой комментарий на различные места Нового и Ветхого Заветов, написанный в форме вопросов и ответов. Комментарий на Бытие содержится в первой, второй и части третьей книги. В 1910 г. и в 1912 г. «Схолии» (1–5 и 6–11 книги соответственно) издал А. Шер в так называемой Сеʿертской рецензии (Scher, A. (ed.), *Theodorus bar Kōnī. Liber Scholiorum*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 55; Scriptores Syri, 65). Parisiis, 1910; Scher, A. (ed.), *Theodorus bar Kōnī. Liber Scholiorum*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 69; Scriptores Syri, 66). Parisiis, 1912). Р. Эспель и Р. Драге в 1981–1982 гг. издали их французский перевод (Hespel, R., Draguet, R. (eds.), *Théodore bar Koni. Livre des Scolies (recension de Séert) I. Mimrè I–V*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 431; Scriptores Syri, 187). Lovanii, 1981; Hespel, R., Draguet, R. (eds.), *Théodore bar Koni. Livre des Scolies (recension de Séert) II. Mimrè VI–XI*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 432, Scriptores Syri, 188). Lovanii, 1982. Урмийскую рецензию Р. Эспель издал в 1983 г. (Hespel, R. (ed.), *Théodore bar Koni. Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 447; Scriptores Syri, 193). Lovanii, 1983). В настоящей статье цитаты из «Схолий» Феодора бар Кони приводятся по изданию А. Шера.

рий на Ветхий и Новый Заветы Ишоʿдада Мервского (IX в.)[1] и примыкающие к этой традиции анонимные комментарии[2].

Феодор бар Кони, отвечая на вопрос, сколько было первых природ, сотворенных в молчании, называет число семь: небо, земля, огонь, вода, воздух, ангелы, тьма. ܟܡܐ ܐܢܘܢ ܟܝܢܐ ܩܕܡܝܐ ܕܗ̤ܘܘ ܒܫܬܩܐ ܘܐܝܠܝܢ ܐܢܘܢ. ܫܒܥܐ. ܫܡܝܐ. ܐܪܥܐ. ܢܘܪܐ. ܡܝܐ. ܐܐܪ. ܡܠܐܟܐ. ܚܫܘܟܐ. «Сколько первых природ, которые возникли в молчании, и каковы они? [Их] семь: небо, земля, огонь, вода, воздух, ангелы, тьма»[3]. Тот же самый список можно найти у Ишоʿдада[4] и в комментарии из рукописи Diyarbekr 22[5]. В Ано-

---

1 Ишоʿдад написал комментарий на весь Ветхий и Новый Заветы, часть которого, относящаяся к книге Бытия, был издана в 1950 г. Ж.-М. Восте и С. ван ден Эйнде (Vosté, J.-M., van den Eynde, C. (eds.), *Commentaire d'Išoʿdad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse.* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 126; Scriptores Syri, 67). Lovain, 1950.

2 Имеются в виду восточносирийский Анонимный Комментарий на Пятикнижие, написанный в форме объяснения трудных мест и слов. Часть этого комментария, содержащая толкование на Быт 1–27, была издана в 1951 г. А. Левеном (Levene, A. (ed.), *The Early Syrian Fathers on Genesis*. London. 1951. Сохранился он в нескольких рукописях, обзор которых дает Т. Янсма (Jansma, T., *Investigations into the early Syrian fathers on Genesis: an approach to the exegesis of the Nestorian Church and to the comparison of Nestorian and Jewish exegesis* // Oudtestamentische Studien 12 (1958), p. 71–74. Другое экзегетическое сочинение было найдено в рукописи Анонимного Комментария (ms Diyarbekr 22), где первые листы заменены другим комментарием на Быт 1, 1–Исх 9, 32. Предположительно, он был написан в конце VIII в. (van Rompay, L., *A hitherto unknown Nestorian commentary on Genesis and Exodus 1–9,32 in the Syriac Manuscript (olim) Dijarbekr 22* // Orientalia Lovaniensia Periodica 5 (1974), p. 78. В 1986 г. Л. ван Ромпай его издал с переводом на французский язык: van Rompay, L. (ed.), *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22.* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 483; Scriptores Syri, 205). Lovanii, 1986; van Rompay, L. (ed.), *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22.* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 484; Scriptores Syri, 206). Lovanii, 1986.

3 Scher, *Theodorus bar Kōnī. Liber Scholiorum*, p. 23:10–13.

4 ܠܫܡܝܐ ܓܝܪ ܩܕܡܝܬ ܐܡܪ ܘܡܢ ܠܐܪܥܐ: ܒܗ ܓܝܪ ܒܚܕ ܪܦܦ ܥܝܢܐ ܗ̤ܘܘ ܠܗܘܢ ܫܒܥܬܝܗܘܢ ܟܝܢܐ. ܗܢܘ. ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܡܠܐܟܐ ܘܚܫܘܟܐ ܘܢܘܪܐ ܘܡܝܐ ܘܐܐܪ «Сперва он (т.е. Моисей) упоминает небо, затем землю. В одно мгновение возникло семь природ, то есть небо, земля, ангелы, тьма, огонь, вода и воздух». Vosté, van den Eynde, *Commentaire d'Išoʿdad de Merv,* p. 12:28–13:2.

5 ܒܪܫܝܬ ܕܡܬܩܪܝܐ ܕܝܠܗ ܣܦܪܐ ܒܪܝܬܐ. ܐܬܒܪܝܘ ܗܠܝܢ ܫܒܥܐ ܟܝܢܐ ܒܫܬܩܐ. ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܢܘܪܐ ܘܡܝܐ ܘܐܐܪ ܘܡܠܐܟܐ ܘܚܫܘܟܐ. ܘܡܛܠ ܕܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܡܠܐܟܐ ܕܢܐܠܦܘܢ ܥܠ ܗܘܝܗܘܢ ܘܥܠ ܒܪܘܝܗܘܢ. ܫܪܝ ܠܡܦܩ ܐܝܟ ܕܒܬܘܪܓܡܐ ܓܒܪ ܚܝܐ ܐܢܘܢ ܡܫܚ ܕܦܪܨܘܦܐ ܬܠܬܐ. ܘܗܝܕܝܢ

нимном Комментарии после творения неба и земли упоминаются пять остальных природ[1]. К этой группе можно отнести сочинение «Книга пчелы» Соломона, еп. Басры (рубеж XII–XIII вв.), в котором он называет те же самые природы[2]. Следует отметить, что поздние комментарии, также как и Нарсай, не случайно указывают на то, что первые семь природ были созданы в молчании, и не включают в свои перечни «свет».

Йоханнан бар Пенкайе в первой книге «Сути вещей, или Истории временного мира» вопреки традиции перечисляет не семь первых природ, а восемь: «Первые природы, которые сотворил Бог, как он говорит с помощью раба своего Моисея, — небо и ангелы, земля и огонь, вода и ветер, тьма и свет» (ܟܝܢ̈ܐ ܩܕܡ̈ܝܐ ܕܒܪܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܡܫܬܥܐ ܒܝܕ ܥܒܕܗ ܡܘܫܐ. ܫܡܝܐ ܘܡܠܐܟ̈ܐ. ܘܐܪܥܐ ܘܢܘܪܐ. ܘܡܝ̈ܐ ܘܪܘܚܐ. ܘܚܫܘܟܐ ܘܢܘܗܪܐ.)[3]. Такой перечень является оригинальным и до бар Пенкайе в известных памятниках не засвидетельствован. Возможно, Йоханнан бар Пенкайе объединил известные ему мнения на этот счет из предшествовавшей литературы. Ведь ни одна из «природ», упоминаемых этим автором, не является привнесенной им заново в этот список. Все

ܒܪܐ ܢܘܗܪܐ. ܒܫܘܦܪܗ ܩܥܘ ܟܠܗܘܢ ܘܫܒܚܘ ܠܒܪܘܝܗܘܢ ܐܝܟ ܗܝ ܡܠܬܗ ܕܐܝܘܒ «Вечером воскресенья, который был началом творения, были созданы эти семь природ в молчании: небо, земля, огонь, вода, воздух, ангелы и тьма. Так как ангелам было необходимо узнать об их появлении и Творце, Он обездвижил их на двенадцать часов, будто завернул в пеленки. И тогда он создал свет. Из-за его красоты они все воскликнули и славили своего Творца согласно Иову». van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode*, p. 7:9–11.

[1] ܒܫܬܝܩܘܬܐ ܥܒܕ ܥܘܗܕܢܗܘܢ ܪܡܙ ܥܠ ܗܘܝܗܘܢ: ܗ̇ܢܘ: ܕܢܘܪܐ ܘܡܝ̈ܐ ܘܐܐܪ ܘܚܫܘܟܐ ܘܡܠܐܟ̈ܐ. «В молчании, упоминая о них, он намекает на их появление, т.е. огня, воды, воздуха, тьмы и ангелов». Levene, *The Early Syrian Fathers on Genesis,* p. 67:10–12.

[2] ܟܕ ܨܒܐ ܐܠܗܐ ܒܡܪܚܡܢܘܬܗ ܠܡܘܕܥܘ ܠܟܠ ܚܝܠܗ ܘܚܟܡܬܗ. ܒܪܐ ܒܫܘܪܝܐ ܒܪܡܫܐ ܕܝܘܡܐ ܩܕܡܝܐ. ܕܗܘܝܘ ܚܕܒܫܒܐ. ܫܒܥܐ ܟܝ̈ܢܐ ܒܫܠܝܐ ܕܠܐ ܩܠܐ. ܘܡܛܠ ܕܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܫܡܘܥܐ ܠܡܠܬܐ. ܫܦܝܪ ܒܪܐ ܐܢܘܢ ܒܫܠܝܐ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܥܒܕ ܐܠܗܐ ܡܕܡ ܒܥܓܠܐ. ܐܠܐ ܨܒܐ ܘܗܘܘ ܠܗܘܝܐ. ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ: ܫܡܝܐ: ܘܐܪܥܐ: ܘܡܝ̈ܐ: ܘܐܐܪ: ܘܢܘܪܐ: ܘܡܠܐܟ̈ܐ: ܘܚܫܘܟܐ ❖ «Когда Бог пожелал сообщить всем по милости о Своей силе и мудрости, Он создал в начале, вечером первого дня, то есть воскресенья, семь природ в молчании и без голоса. Потому что тогда еще не было того, кто мог бы слушать. Хорошо он создал их в молчании, потому что Бог ничего не делает опрометчиво. Но пожелал Он, и они появились из ничего: небо, земля, вода, воздух, огонь, ангелы и тьма». (Budge, E. A. W. (ed.), *The Book of the Bee*. (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, 1:2). Oxford, 1886, p. 11[SYR]: 12–17).

[3] *BL Or*. 9385, P.2[SYR]/f.4v: 9–11.

они, так или иначе, в разных комбинациях встречаются и у Ефрема Сирина, и у Нарсая. Интересно, что о восьми первотворениях пишет также восточносирийский автор рубежа XII–XIII вв. Йоханнан бар Зоʻби в своем метрическом комментарии на литургию «Истолкование таин». Возможно, это говорит о том, что он был знаком с произведениями Йоханнана бар Пенкайе[1].

Проследив развитие темы первотворений на материале известных нам восточносирийских сочинений, можно заметить, что этот перечень формировался постепенно. В литературе IV–VI вв. этот список варьируется и меняется от автора к автору. Йоханнан бар Пенкайе, по-видимому, скомпилировал предшествующие традиции, внеся таким образом свой вклад в историю бытования преданий о первотворениях.

Использованные рукописи

L – London, The British Library, BL. Or. 9385 (XIX в.), fol. 4r/^{syr}p.2–6r/^{syr}p.5;
M – Mingana, Library of the Selly Oak Colleges, Mingana 179 (XX в.)[2], fol. ^{syr}1v–^{syr}3r;
P – Paris, Bibliothèque nationale de France, Syr. 405 (XX в.)[3], fol. ^{syr}4v–^{syr}10r;
S – Strasbourg, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, Strasbourg, MS. 4133 (XIX в.)[4], fol. ^{syr}2r/2v–^{syr}4v/5r;

---

[1] На это указывает в своей статье Н. Н. Селезнев (Селезнев, Н., *Восточносирийский автор рубежа XII–XIII вв. – Йо̄х̱анна̄н Бар Зо̄ʻбӣ – и его пролог к «Истолкованию таин»* // Точки/Puncta 3–4 (2010), с. 18–19).

[2] Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*. 3 vols. (Woodbrooke Catalogues 1–3). Cambridge, 1933, 1936, 1939, vol. 1 (1933), p. 395–396.

[3] Briquel-Chatonnet, F., *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356–435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Catalogue.* Paris, 1997, p. 139–141.

[4] Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques,* p. 219–220.

V – Vatican 497, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 497 (XX в.)[1], fol. ^{syr}2r–^{syr}6r;
Ṽ – Vatican 592, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 592 (XX в.)[2], fol. 153v/p.^{ar}310–155r/p.^{ar}313.

Конец строк обозначен по рукописи **L.** Знаки для *rḇāṣā karyā* и *rḇāṣā ʔarrīḵā* нормализованы согласно грамматическим правилам сирийского языка.

Сокращения

f., fol. – лист; *abs.* – отсутствует; *add.* – добавлено; ^{syr}, ^{ar} – пагинация сирийскими и арабскими буквенными обозначениями чисел.

[1] van Lantschoot, A., *Inventaire des Manuscrits Syriaques des Fonds Vatican (490–631), Barberini oriental et Neofiti.* (Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1965), 28–29; см. также: Vosté, J.-V., *Manuscrits Syro-Chaldéenns récemment acquis par la Bibliothèque Vaticane* // Angelicum 6 (1929), p. 39–40.

[2] van Lantschoot, *Inventaire des Manuscrits Syriaques,* p. 119–121.

ܒܥܘܕܪܢ ܕܡܪܢ ܫܪܝܢܢ ❖ ܡܟܬܒܝܢܢ ܥܠ ܥܠܠܬܐ ܕܒܪܝܬܐ

ܕܐܬܐܡܪܬ ܡܕܪܫܢܐ ܥܠ ܫܘܪܝ ܒܪܝܬܐ

ܕܥܒܝܕ ܠܡܕܝܢܬܐ ܗܕܐ ܡܫܝܚܐ ܒܪ ܩܪܝܒܐ

(фрагмент)

[P.ܒ/f.4r] [15] ܡܕܥܢܗ ܗܘܝܐ ܙܕܩ ܠܗ ܕܢܬܒܥܐ. | ܥܠ ܡܢܘ ܗܘܝܐ ܒܕܢܐ : ܕܢܬܒܥ ܠܥܠܡܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܥܠ ܡܠܟܘܬܐ | ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܟܠܗ ܥܠܠܬܐ. ܘܥܠ ܗܘܝܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܕܫܡܝܐ ܠܗ. ܡܠܐܟܐ ܗܘ ܐܝܬ | ܢܦܠ ܗܘܐ : ܕܐܬܒܪܝܬ ܕܐܝܬܘܬܗ[1] ܕܐܠܗܐ ܕܠܥܠ. ܡܛܠ ܕܟܠܗܘܢ ܕܘܒܪ . | ܠܡܬܝܕܥܘ ܐܝܬܘܗܝ ܘܠܗ ܡܢܗ ܡܢ ܐܝܟ ܕܘܒܪ. ܕܠܡܬܦܠܛܘ ܐܝܬܝܗ. [20] ܡܢ ܒܪܝܬܐ. ܐܦ ܟܐ ܐܝܬ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢܐ ܕܫܡܝܐ ܠܦܘܩܕܢ : ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܝܢ | ܐܝܬܐ. ܘܫܘܒܚܐ ܘܡܘܕܝܢ ܘܡܒܪܟܝܢ ܕܐܝܬ ܗܘܝܢ : ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܕܡܬܦܠܛܐ | ܒܦܘܩܕܢܗ ܐܝܟ ܕܥܠܡܐ. ܐܝܟ ܗܘܝܢ ܡܢ ܡܬܩܪܝܢ. ܒܠܘܚܝܗܘܢ ܐܝܬ ܗܘܝܢ ܡܫܡܫܢܐ ܐܝܬ | ܕܡܬܩܪܝܢ. ܘܡܢܗܘܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܥܠ ܒܪܝܬܐ ܟܐ ܡܬܦܠܛܝܢ. ܐܝܟܢܐ | ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܫܘܒܚܐ[2] ܗܘܐ ܠܗ. ܐܝܟ ܡܠܐܟܐ ܕܡܫܡܫܢܐ. ܗܘ ܐܝܬ [P.ܒ/f.4v] ܕܟܐ ܢܬܒܥܘܢ ܗܘܝܐ ܘܐܝܬܐ ܠܫܘܒܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܢܬܠ ܠܗ ܠܡܫܡܫܘ | ܠܡܬܝܕܥ ܗܘ ܕܐܬܒܪܝܬܘ ܠܗ. ܘܐܝܬܐ ܕܟܠ ܕܢܬܠ ܠܗ ܒܡܫܡܫܘ ܐܝܬܝܗ | ܠܗ. ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܢܬܠ ܠܗ ܕܐܬܒܪܝܬ ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ. ܗܟܢܐ ܗܘܐ ܕܐܦ | ܟܐ ܡܢ ܕܘܟ : ܡܢܗܘܢ ܐܝܬ. ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܐܢܫ ܠܐܠܗܐ. ܘܐܬܒܪܝܬ ܠܡܫܡܫܘ [5] ܠܗ ܠܝ. ܡܛܠ ܕܟܠ ܟܐ ܢܬܠܘܢ ܗܘܝܢ ܡܫܡܫܢ. ܘܟܠ ܠܡܫܡܫܘ ܡܢܗ ܟܐ ܡܢܝܢ ܗܘܝܢ. | ܥܠ ܒܠܘܚܝܗܘܢ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܐܬܦܠܛܘ. ܘܐܦ ܥܠ ܡܠܟܐ. ܗܘܝܐ ܗܘ ܡܫܡܫܢܘܬܐ | ܡܕܥܢܗ[3] ܟܐ ܡܬܝܕܥܢܝܬܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܗܘܝܐ ܗܘ ܒܟܠ ܕܗܘܝܐ ܒܪܝܬܗ ܒܟܝܢ. | ܢܬܠ ܡܢ ܦܘܩܕܢܐ ܒܡܠܬܐ ܡܢܗ. ܫܘܒܚܐ ܡܬܝܕܥ ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܥܒܕܘܢ. | ܗܘܝܐ ܕܒܪܝܬܐ ܕܐܬܒܪܝܬܘ. ܒܟܠܗ ܐܝܟ ܕܫܡܝܐ ܕܒܪܝܬܐ ܐܦ ܕܡܫܡܫܢ [10] ܒܡܠܬܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܥܠܡܐ.

[1] Ṽ ܕܐܝܬܘܬܗ MVS ܕܐܝܬܘܬܗ

[2] P *add.* ܗܘ

[3] Ṽ ܡܕܥܢܐ VP ܡܕܥܢ̈ܐ MS ܡܕܥܢ̈ܐ

ܫܡܝܐ ܘܡܠܐܟܐ. ܘܐܪܥܐ ܘܝܡܡܐ. ܘܢܘܗܪܐ ܘܠܠܝܐ. | ܘܚܫܘܟܐ ܘܝܘܡܐ. ܡܢ ܗܕܝܢ
ܗܘܐ ܡܝܬܐ. ܘܚܕ ܠܡܝܬܐ ܢܬܦܠܓ. ܚܕ | ܡܬܚܙܐ ܒܟܠ. ܘܚܕ ܐܪܒܥܐ ܡܬܬܢܝܚ
ܒܟܠ. ⌜ܚܕ ܐܡܝܢ⌝[1] ܒܟܠ ܡܝܬܐ. ܘܚܕ | ܗܕܝܢ ܡܬܦܠܓܝܢ ܘܚܕܐ ܘܡܬܚܠܦܝܢ
ܒܟܠܗܘܢ : ܒܥܠܡܐ ܘܒܩܘܪܐ ܘܒܚܘܒܐ. | ܒܢܘܗܪܐ ܠܘܬ ܡܚܝܢܐ. ܒܪܐ ܐܠܗܐ ܫܡܝܐ
ܘܐܪܥܐ ܘܡܠܐܟܐ. ܘܡܛܪܐ [15] ܘܝܡܡܐ. ܘܠܠܝܐ ܘܚܫܘܟܐ ܘܝܘܡܐ. ܐܬܒܪܝܬܐ ܦܓܘܕ
ܩܕܡܝ ܟܠܗ | ܡܠܐܟܐ ܒܝܬܗܘܢ. ܒܢܗܪܐ ܠܒܘܫܗ ܕܝܘܡܐ. ܘܩܕܡ ܐܬܬܘܡܗ[2] ܕܩܕܡ
ܦܓܘܕ | ܕܐܬܬܘܡܗܘܢܬܗܘܢ : ܒܝܢܝܐ ܗܘܐ ܘܒܬܪܟܢܗ ܘܐܠܗܐ. ܡܬܬܝܗܒ[3]
ܠܘܬ | ܘܫܘܪܝܗ ܕܝܘܡܐ. ܡܫܠܡܐ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܬܩܢܢܝܢ. ܘܫܘܠܡܐ ܐܦ | ܒܝܢܝܐ
ܒܢܘܗܪܐ. ܢܗܘܐ ܕܝܢ ܫܘܠܛܢܐ ܝܘܡܐ ܐܝܟ ܚܫܘܟܐ ܐܬܬܝܗܒܬܐ [20] ܩܕܡܝ. ܘܩܕܡ
ܚܙܝ ܐܦ ܗܘ. ܘܡܬܚܫܒ ܒܢܘܗܪܐ ܕܡܬܬܩܢܘ ܠܗ. | ܗܘ ܠܘܬ ܕܐܬܚܙܝ ܘܫܕܪ ܐܠܗܐ
ܒܗ ܝܘܡܐ ܠܚܫܘܟܐ : ܠܐ ܫܘܠܛܢܐ | ܘܒܢܝܢܐ ܐܡܪ. ܗܢܐ ܠܘܬ ܚܙܝܗ ܘܗܘܢܐ
ܘܠܗܘܢ : ܒܟܠ ܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ | ܫܠܝܛ ܒܥܒܕܗ. ܐܠܐ ܩܕܡ ܕܢܬܚܙܐ. ܘܫܕܪ ܐܠܗܐ
ܘܐܬܩܢ ⌜ܠܟܠ ܚܕ⌝[4] | ܡܢܗܘܢ ܘܒܢܝܐ ⌜ܡܬܚܫܒܐ⌝[5] ܕܝܠܗ ܒܗܝܢܐ ܫܘܠܛܢܗ ܒܥܠܡܐ
ܕܡܬܦܩܕ[6] ܠܗ. [P.ܟ/f.5r] ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ[7] ܥܠܝܠܝܢ ܠܚܕܕܐ ܒܥܒܕܝܗܘܢ. ܐܠܐ ܢܗܘܐ
ܕܗܢܐ ܡܕܝܢ : ܗܘ | ܢܗܘܐ ܒܚܝܠ. ܘܗܘ ܕܗܘ ܢܐܬܐ[8] ܗܘ ܕܡܕܒܪ ܗܘ : ܗܢܐ
ܠܡܥܒܕܗ ܥܡܗ | ܡܢ ܡܕܡܥܡ. ܗܟܢ ܕܝܢ ܐܬܩܝܡܘ[9] ܕܢܘܗܪܐ ܡܕܒܪܢܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ
ܕܫܘܠܛܢܐ. | ܘܩܕܡ ܕܝܢ ܐܬܒܪܝ. ܘܩܕܡܝܬܐ ܗܘܬ ܕܐܪܥܐ: ܐܪܥܐ ܠܘܬ ܡܢ ܡܕܝܢ
[5] ܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܬ. ܘܠܐ ܡܬܩܢܢܐ. ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ. ܬܘܗܐ ܠܘܬ ܘܒܘܗܐ. |

[1] **L** ܚܕܕܐ ܗܘ
[2] **L** ܢܬܬܘܡܗ
[3] **Ṽ** ܡܬܐܠܡܗ **V** ܡܬܬܝܗܒܗ
[4] **S** ܠܟܠܚܕ ܚܕ
[5] **L** *add.*
[6] **Ṽ M V S** ܕܡܬܦܩܕ **P** ܕܡܬܦܩܕ
[7] **L** *abs.*
[8] **Ṽ** ܢܐܬܐ (такое чтение могло возникнуть под влиянием рукописи **V** где *taw* в этом месте похож на *nūn*)
[9] **Ṽ** ܐܬܩܝܡܘ **V** ܐܬܩܝܡܘ

ܘܡܬܚܝܕܐ[1] ܘܬܘܟܠܢܐ. ܐܝܟ ܐܡܪܗ ܕܡܫܒܚܢܐ. ܕܐܠܗܝܘܬܗ ܡܗܝܡܢܐ[2] ܗܘܝܐ ܕܐܝܬܝܘܬܐ | ܠܗ.
ܠܝܕܥܬܐ ܗܢܝ ܕܝܢ ܕܘܟܝ ܗܘܦܟܐ. ܘܐܡܝܪ ܗܘ ܠܝ ܥܠܝܗܘܢ ܒܥܠܬܐ | ܩܕܡܝܬܐ.
ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܕܗܘܐ ܗܘܝܢ ܐܝܟ ܗܘܝܢ ܥܠܡܐ. ܘܥܒܕ ܥܠܡܐ ܐܦ ܗܘܝܐ | ܕܩܕܡܝܬܐ ܗܝ
ܟܝܢܘܬܐ : ܘܩܕܡܝܬܐ ܗܝ ܡܬܩܢܢܘܬܐ. ܐܝܟ ܚܕ ܗܘ ܗܘܐ[3] [10] ܕܟܝܢܐ ܘܗܘܐ ܕܡܬܩܝܡ:
ܘܗܘ ܐܝܟ ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܡܬܥܒܕ ܘܗܘܐ | ܕܡܬܩܝܡ. ܠܐ ܗܘܐ ܥܠܡܐ ܗܝ ܐܝܟ ܗܝ
ܐܝܬܘܗ ܕܡܬܥܒܕܐ ܡܢܗ ܘܕܡܬܩܝܡ. | ܟܝܢܘܬܐ ܗܠܝܢ ܐܝܬܝܗ. ܡܢܗ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ
ܗܘܐ ܘܡܢܐ ܠܗܘܝܐ. | ܗܘܦܟܐ ܕܝܢ ܡܬܩܢܐ: ܡܢܗ ܕܡܬܥܒܕ ܘܐܝܬܘܗܝ ܘܩܝܡ ܐܝܟ
ܗܘܦܟܐ. | ܐܪܒܥܐ ܕܝܠܗܘܢ ܐܢܘܢ[4] ܟܝܢܐ ܕܡܬܠܘܐܝܢ ܡܬܩܝܡ : ܠܐ ܕܝܢ ܥܘܕܪܢ ܡܬܥܠܐ
[15] ܕܘܟܝܬܐ ܘܡܬܩܢܢܬܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܡܬܝܕܥܝܢ ܟܝܢܐ ܐܪܒܥ ܕܡܬܥܒܕܝܢ : ܠܗ ܡܠܟܘܬ |
ܢܘܪܐ ܡܬܟܠܐ ܟܝܢܐ ⌈ܒܣܝܐܘ ܗܘܦܟܐ⌉[5] ܘܡܬܩܢܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ . ܐܝܟ ܐܦ | ܕܡܝܐ
ܘܡܘܗܒܬܐ. ܘܢܘܪܐ ܘܡܬܟܠܐ ܘܡܘܗܒܬܐ. ܘܡܝܐ ܘܐܦ ܡܬܟܢܫܝܢ. ܘܡܝܐ | ܚܡܝܡܐ. ܚܡܝܡܐ[6]
ܐܝܟ ܕܡܘܗܒ ܢܦܫ ܡܬܟܠܐ ܡܢܗ ܕܡܬܥܒܕ ⌈ܠܡܬܩܢܢܘܬܗܘܢ | ܗܢܐ ܕܡܝܐ⌉[7]. ܘܗܘ
ܕܡܝܐ ܡܢ ܢܘܪܐ ܗܘܐ. ܡܬܥܒܕܝܢ ܒܥܠܬܐ ܒܡܘܗܒܬܐ. [20] ܘܡܘܗܒܬܐ ܡܬܩܒܠܝܢ ܐܦ ܗܘ:
ܘܡܬܗܦܟܐ ܒܡܘܗܒܬܐ ܡܬܟܢܫܢ ܘܡܬܚܠܦܢ. | ܘܡܘܗܒܬܐ ܡܬܢܟܪܝܢ ܒܡܘܗܒܬܐ : ܘܡܬܚܠܦܝܢ
ܒܥܠܬܗܘܢ ܥܒܝܕܬܐ. ܘܚܡܝܡܐ | ܡܬܕܪܟܝܢ ܘܡܬܥܒܕܝܢ ܒܡܘܗܒܬܐ ܕܡܘܗܒܬܐ ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܐ
ܥܡܝܩ ܐܝܟ ܕܡܢ | ܡܕܡ ܗܝܟܢ ܒܠܚܘܕ ܚܡܝܡܐ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܡܬܐ ܡܢ ܡܕܡ.
ܡܟܝܠ ܗܘܐ | ܠܟܠܗ ܢܘܪܐ. ܟܝܢܐ ܕܝܢ ܡܬܩܒܠܝܢ ܘܡܬܚܠܦܝܢ ܠܡܬܩܢܢܘܬܐ
ܘܠܡܬܘܕܥܘܬܐ [P.ܕ/f.5v] ܘܠܟܝܢܝܬܐ. ܐܝܟ ܕܡܬܗܦܟܐ ܠܗܘܢ ܐܦ ܚܠܦܐ[8] ܕܡܬܕܪܟܢܐ

[1] **M** *abs.*

[2] **Ṽ** ܡܗܝܡܢܐ **M V S** ܡܗܝܡܢܐ

[3] **S** *abs.*

[4] **L** *abs.*

[5] **L** ܗܘܦܟܐ ܒܣܝܐܘ Переписчик отметил, что слова в рукописи были ошибочно переставлены местами (над первым словом им поставлена буква *bēṯ*, над вторым – *ʔālāp*).

[6] **Ṽ V** *abs.*

[7] **Ṽ** ܠܡܬܩܢܢܘܬܗܘܢ ܗܘܠ ܘܕܡܝܐ **V** ܠܡܬܩܢܢܘܬܗܘܢ ܗܢܐ ܕܡܝܐ

[8] **L** ܚܠܦܐ

ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܠܚܣܝܢܐ | ܕܩܠܝܠ. ܕܗ̇ܘ ܕܒܪܘܚܐ ܐܦ ܐܢܐ ܐܝܬܝ ܘܡܬܚܫܒ ܐܢܐ ܕܒܘܪ̈ܐ[1]
ܒܗ | ܕܡܬܚܙܐ ܠܒܪܢܫܐ. ܕܠܐ ܢܬܦܠܛ ܘܢܬܥܒܕ. ܗ̇ܘ ܗ̇ܠܝܢ ܕܬܘܪ̈ܓܡܐ ܘܡܬܘܣ̈ܦܢ : |
ܕܢܦܠܘܢ ܒܢ̈ܝܢ ܒܠܒܗܘܢ : ܡܢ ܬܚܘܬ ܗܘܢܗܘܢ ܢܦܠܘ ܐܢܘܢ. ܕܢܬܗܦܟܘܢ
[5] ܡܠܟܘܬܐ ܕܗܘܐ ܕܢܦܠܘ ܐܢܘܢ ܠܒܢ̈ܝܐ ܘܢܐܬܘܢ ܐܢܘܢ ܠܬܚܬܝܐ ܁ ܗܝܟܢ ܐܦ | ܕܢܦܠܘ
ܐܢܘܢ ܠܒܥܘܬܐ ܡܢ ܡܕܡ ܟܕ ܠܐ ܕܢܬܚܙܘܢ ܗܟܢܐ.[2] ܐܦ ܓܝܪ ܒܢ̈ܝܐ | ܡܬܒܝܢ̈ܬܐ ܡܢ
ܡܕܡ ܟܕ ܢܬܥܒܕܘܢ ܠܐ ܡܬܬܒ̈ܥܐ ܗ̇ܘܝܘ. ܘܟܢ ܐܝܟܐ ܒܐܝܟܐ | ܢܬܕܟܪܘܢ ܠܗܘܢ ܒܪܚܡܐ.
ܡܢ ܡ̈ܠܐ ܗ̇ܠܝܢ ܢܬܥܒܕܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܒܢܘܗܪܐ ܕܬܕܡܘܪ. | ܘܦܠܓܘܬܗܘܢ ܕܡ̈ܠܐ ܒܟܠ ܟܠ
ܚܝܘ. ܘܦܠܓܘܬܗܘܢ ܦܓܥܘ ܒܟܠ ܐܢܫܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ [10] ܡܬܢܝܚ ܒܠܒܘ̈ܬܐ ܫܒܝܚܝܢ ܡ̈ܠܐ
ܕܠܝܛ ܡܢ ܕܡܬܚܙܐ : ܐܘ ܡ̈ܠܐ ܗܘܬ ܚܫܝܫܬܐ | ܐܝܟ ܒܫܠܝܛܘܬܗܘܢ ܘܒܕܒܘܪܬܗܘܢ.
ܘܒܚܫܝܠܘܬܗܘܢ ܕܢܦܫܬܐ. ܡܬܝܒܝܢ | ܫܢܝ ܠܗ ܒܬܚܘܡܐ. ܕܡ̈ܠܐ ܐܘ[3] ܫܠܝܛܝܢ
ܕܠܝܛ ܡܢ ܕܡܬܚܙܐ : ܗ̇ܘܦܟܐ | ܘܡܦܩܢܐ ܡܬܝܕܥ ܡܢܗܘܢ ܢܦܫܬܗ. ܕܠܐ ܢܬܥܠܐ
ܘܢܬܥܒܕ ܒܗ̇ܘܢܐ ܒܠܒܗ | ܡܬܚܙܐ ܕܡ̈ܝܢܐ : ܡܢ ܥܠܬܐ ܕܡܬܥܡܪܘܬܗܘܢ ܕܢܦܫܬܐ. ܗ̇ܠܝܢ
ܐܦ [15] ܕܚܫܝܠܘܬܗ ܘܕܒܘܪܬܗ ܕܢܦܫܐ. ܠܡܬܥܡܪܘܬܗ ܕܝܘܡܬܐ ܡܬܘܕܥܐ. |
ܘܠܒܝܬܘܬܗ ܗܘܬ ܕܐܢܐ ܡܬܚܙܝܐ : ܢܦܫܐ ܕܡܬܥܠܝܐ ܘܡܬܬܚܝܕܐ | ܕܗܘܝܐ ܓܝܪ ܒܢ̈ܝܢܫܐ
ܢܬܒܢܘܢ ܢ̈ܦܫܬܐ ܒܢܦܫܐ : ܘܡ̈ܠܝܢ ܠܫܠܝܚܘܬܗ | ܘܕܡܘܬܐ ܠܗܘܢ ܡܬܚܙܝܐ ܫܠܝܛܐ
ܠܒܢ̈ܝ ܕܡܝܐ. ܗ̇ܠܝܢ ܕܐܢܘܢ ܒܡܬܚܙܝܐ ܢܠܗܘܬܐ | ܟܠ ܐܝܟ ܡܕܡ ܗܘܐ ܠܗ܇ ܠܒܢܐ ܡܢܗ
ܕܟܠܗ ܗܘܐ܇ ܕܠܒܠܗ ܢܦܫܐ ܫܒܝܩܐ [20] ܠܐܠܗܘܬܐ. ܕܒܝܬܗܘܢ ܐܦ ܒܐܝܟܢܐ ܕܡܬܦܢܝܐ
ܟܕ ܢܬܦܫܩ ܠܗ. ܘܡܬܦܢܝܐ | ܫܠܝܛܐ ܠܗܘܢ. ܘܟܕ ܢܬܦܫܩ ܠܗ ܗܘܬ ܒܦܘܡ
ܠܕܘܟܬܗ. ܘܢܬܬܚܝܕ | ܘܢܬܕܟܪ ܕܗܘܬ ܠܐ ܢܬܚܙܐ ܡܢ ܢܦܫܗ. ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ.
ܕܡܬܚܙܐ | ܫܠܝܛܐ ܠܗܘܢ : ܕܠܐ ܢܬܚܙܘܢ ܘܢܬܚܙܘܢ ܠܒܪܢܫܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܡܪ
ܡܬܦܠܓ: | ܕܠܐ ܠܟ ܡܢ ܗ̇ܘܢܐ ܡܬܚܙܝܢ ⌈ܕܡܬܚܙܝܢ ܡܢ ܢܦܫܬܐ⌉[4] : ܠܡܬܘܕܥܘ
ܠܢܦܫܬܗ [P.ܗ/f.6r] ܕܝܘܡܬܐ ܐܝܟ. ܕܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܝܘܡܬܐ ܒܢܦܫܐ ܕܢܦܫܐ. ܗ̇ܠܝܢ

[1] Ṽ ܘܚܝܪ̈ܐ, V ܕܒܘܪ̈ܐ
[2] S *add.* ܗ̇ܠܝܢ
[3] L P *abs.*
[4] Ṽ ܒܡ̈ܬܐ ܒܡܦܩܢܐ, M S P ܒܢܦܫܬܐ ܒܢ̈ܝܢܫܐ V ܕܢ̈ܝܢܫܐ ܒܢܦܫܬܐ ܕܢ̈ܝܢܫܐ

ܐܝܟ ܐܦ | ܠܡܠܐܟ̈ܐ ܚܢܢܐܝܬ ܕܬܫܡܫܬܗܘܢ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܦ ܗܕܐ ܙܕܩ ܠܡܕܥ.
ܕܝܠܦܢ̈ܐ | ܒܕܘܟܬܐ[1] ܐܦ ܠܐ ܐܝܟ ܚܕ ܡܢ ܐܢܫ̈ܐ ܗܘܐ. ܘܝܗܒ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܐܬ. |
ܡܢ ܚܕ ܡܢ[2] ܐܢܫ̈ܐ ܕܗܘܝܢ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܠܗܘܢ ܡܠܐܟܘܬܐ : ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ [5] ܠܐ
ܡܫܡܫܢ̈ܝܬܐ ܕܠܒܠܗ ܐܢܫ̈ܐ ܒܥܒܕܝܢ ܘܒܙܢ ܒܡܬܝܕܥܢ̈ܝܬܐ ܐܝܟ ܠܡܘܬܗܐ | ܡܬܘܡ. ܐܢܫܐ ܕܝܢ
ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܐܘܡܢܘܬܐ ܠܒܠܗ ܐܢܫܐ[3] ܫܪܝܪ. ܘܠܗܘܠ | ܡܛܠ ܐܢܫܐ ܟܝܢܐ. ܐܠܐ
ܣܥܪ ܘܡܫܡܫ ܠܟܠܗ ܡܢ ܣܘܥܪܢܐ ܕܪܘܚܢ̈ܝܐ. | ܗܟܢ ܡܢ ܐܢܫ̈ܐ ܐܣܛܘܟ̈ܐ ܗܠܝܢ
ܕܩܕܡܝܢ ܡܛܠ ܟܠܗ ܡܢ ܢܛܪܐ : ܘܡܬܚܠܦܝܢ | ܡܢܝ̈ܢ ܕܝܘܬܪ̈ܢܐ : ܘܡܫܬܡܠܝܢ
ܢܣ̈ܒܝܢ ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ ܠܥܒܕܝ̈ܢܐ. ܡܢ ܬܪܬܝܢ ܓܝܪ [10] ܕܐܝܟ ܦܘܩܕ̈ܢܐ ܕܐܠܗܐ : ܢܫܬܡܫܘܢ
ܡܢܗ ܘܢܣܬܥܪܘܢ ܒܫܘܠܛܢܐ : ܚܝܠܐ | ܕܝܢ ܗܕܐ ܐܝܟ ܕܡܫܒܚܐ[4] ܐܢܫܐ ܠܡܫܡܫܘ ܀
ܐܡܢܘܬܐ ܕܝܢ ܐܦ ܠܗ | ܗܘܢܢܐ ܐܢܫܐ ܕܐܡܪ ܒܥܒܕܗ ܠܐ ܡܢܝܢ ܗܘܐ : ܗܝܕܝܢ ܐܪܥܢܝܐ
ܦܠܚ ܠܗ. | ܕܐܝܟ ܝܗܒܬ ܘܙܕܩ ܘܦܪܣ ܟܠܗܘܢ ܡܬܚܙܝ̈ܢ ܡܫܬܡܠܝܢ ܘܟܠܐ ܡܢܝܢ. |
ܘܢܦܫܗ ܘܐܡܢܘܬܗ. ܘܡܦܪܫܬܗ ܦܪܘܫܐ ܡܠܝܐ ܒܟܠ ܒܘܫܠܡ. ܡܛܠ [15] ܕܝܗܘܒ
ܠܗܘܢܐ : ܗܘܝܘ ܕܠܗܘܢ ܢܚܫܐ. ܐܝܟ ܕܢܘܪܐ. ܕܠܗ ܚܝܠܐܝܬ | ܬܠܬܝܢ ܚܠܘܡܐ
ܣܘܟܠܐ ܕܗܢܐ ܗܘ ܗܢܐ ܝܕܥܐ. ܐܝܟ ܡܛܠ ܗܟܝܠ | ܕܡܬܚܡ ܡܢܐ ܒܪܚܡܘܗܝ
ܡܬܦܩܕܝܢ. ܢܦܫܢ ܗܘܝܘ ܓܝܪ ܗܠܝܢ ܕܡܬܚܡ | ܒܗܢ. ܠܗܠܝܢ ܕܬܚܘܡܝܢ ܐܢܫ
ܠܗܘܢܐ. ܐܝܟ ܕܝܗܘܒܐ ܡܬܚܡ ܗܘ ܡܬܚܡ | ܕܟܝܢܐ ܘܐܝܟ ܚܠܘܡܐ ܡܬܢܢܐ. ܠܗܘ ܡܬܚܡ
ܕܡܬܐܡܪ ܘܚܠܘܡܐ ܡܬܚܡ [20] ܒܗܕܐ ܓܝܪ ܕܥܒܕܝܗ ܡܬܚܟܡܐ : ܕܟܠܗ ܡܬܚܡܢܘܬܐ
ܕܐܘܗܢܐ.

[1] **L** ܒܕܘܟܬܗ

[2] **L** *abs.*

[3] **Ṽ M V S** *abs.*

[4] **Ṽ M V S P** ܕܡܫܒܚ

Йоханнан бар Пенкайе

Суть вещей, или История временного мира
Книга первая, О начале творения
(фрагмент)[1]

[P.1SYR/f.4r:15sq] Итак, сначала мне следует рассказать о сотворенных природах, которые были созданы вместе с нами к нашему удовольствию; и о порядке формирования этого мира; и о множестве мудрости, сокрытой в нем. Ибо и это является частью истории о благих деяниях Бога по отношению к нам. Потому что всё, что появилось, было создано нам в помощь. И ничего из того, что появилось, не было создано Творцом нам во вред. Так, нет же ведь тех, которые, как кажется, причиняют вред нашему телу. Будь то дикие звери, змеи, скорпионы и остальные, подобные им. Ты думаешь, что приносят они нам вред, но они полны пользы. Ведь все они – кнут наказывающий, который милосердно направлен на непослушных сыновей. Тот же, согласно Притчам[2], который любит дитя свое, строго его наказывает. [P.2SYR/f.4v] Какую благость может явить тот, кого не было и который пришел в бытие, против той, что была дана ему? И как сможет отплатить равным образом тот, кому по милости было даровано все, что есть у него? Я полагаю, никак. Поэтому мы должны знать, что все мы – должники Божьи. И расплатиться нам совсем – невозможно. Потому что Он нас создал, когда нас не было. И Он сделал нас правителями всех Своих творений и также нас самих, когда мы совсем ничего не имели. И это первое благо – бесценно. И всякий, который появился, равным образом подчиняется этому. Существует [лишь] частичное отличие.

Теперь мы покажем то, что обещали: появление природ сотворенных. Первые природы, которые сотворил Бог, как Он говорит через раба своего Моисея: небо и ангелы, земля и

[1] Издание полного текста первой книги «Суть вещей» Йоханнана бар Пенкайе будет доступно в готовящейся к печати публикации: Furman, Y., *The origins of the temporal world: The first mēʾmrā of the* Kṯāḇā d-rēš mellē *of John bar Penkāyē* // Lourié, B., Jacobus, H. (eds.), *Mémorial Annie Jaubert 2.* (*forthcoming*).

[2] Прит 13, 24

огонь, вода и ветер, тьма и свет. Из двух появилось нечто. И один поделился на что-то. Один побуждает все. И с помощью четырех все было установлено. Один указал на что-то. С помощью двух были обозначены все времена и эпохи маленького временного мира.

В первый день сотворил Бог небо, землю и ангелов, воду и огонь, воздух, тьму и свет. Так, ангелы ожидали в тишине двенадцать часов до тех пор, пока не появился свет. Затем они заволновались. И вершиной их волнения стали признание и восхваление Бога. Ибо появление и творение света усиливает разум понимающих и тревожит понимание знающих. Свет, как и тьма, принимал власть на двенадцать часов, затем она сменяла его. А он собирался в хранилищах, уготованных для него. Ведь сказано, что «отделил Бог свет от тьмы»[1], не имея в виду разделение природ. Ибо каждый из них получил эту [природу] изначально[2] вместе со своим творением. Хочет он[3] сказать, что Бог разделил [их] и каждому дал установленное время, чтобы в него он действовал столько, сколько ему позволено. [P.3SYR/f.5r] Чтобы они друг друга беспорядочно не превосходили, когда один приближается, другой должен удалиться. А когда тот приблизился, другой должен совершенно перед ним исчезнуть. Это [деяния] первого дня, то есть воскресенья.

[Деяние] же второго [дня] – небесная твердь. Третьего – формирование земли. Земля же была безвидна и не сформирована, как написано. Необходимо было, чтобы появились у нее горы и высоты, долины и подножия с остальными вещами. Наконец, в процессе формирования она их получила. Мы описали это в другой книге, и нет необходимости снова повторять то же самое.

Узнаем мы, что одно есть творение, а другое – формирование. И также один тот, кто создает и тот, кто формирует. И одно и то же есть то, что было создано, и то, что получает формирование. Ибо не был одним и тем же процесс создания чего-либо и формирования. Так, создание – это нечто, чего не

---

[1] Быт 1, 4

[2] Букв. «по природе».

[3] Т.е. Моисей

было и что стало существовать. Формирование же принимает нечто, что было создано, что есть и что нуждается в формировании. Подобно тому, как собраны материалы для корабля или дома, но до сих пор не получили они ни структуры, ни украшения. И если уж кто-то хочет рассмотреть [это] на самом деле, то не только земля после творения получила формирование и другие украшения, но также и небесный свод, и свет, воздух и тьма, огонь, вода и даже ангелы. Вот небо. Как и на поверхности земли, нечто было расстелено [на его поверхности] в качестве украшения. Это небесная твердь. А эта небесная твердь после появления была красиво украшена светилами. И свет был поделен и упорядочен среди многих и разнообразных светил. А огонь был пролит в светила и был собран во всех вещах. И тьма была сдержана и усмирена уздой света, чтобы не была она разбросана, как раньше, под всем небом. Так и вода раньше покрывала всю землю. Затем она была разделена и собрана в моря, реки [P.4SYR/f.5v] и источники. Была ей добавлена сила природного течения для общей пользы. По этому подобию воздух был сжат и собран между небесным сводом и землей, словно в бурдюк, чтобы он не рассеялся и не исчез. Вот эти украшения и формы получили все природы. Они их получили после своего появления, чтобы разумели говорящие, что тот, кто украсил природы и, наконец, сформировал их, есть тот, кто дал им существование тогда, когда их и не было. Также и бестелесные природы раньше, когда только были созданы, пребывали в неведении. И так, шаг за шагом, они приблизились к знанию.

Из воды во второй день была сотворена небесная твердь. И часть воды собралась на ее поверхности, а часть – осталась на земле. А если кто-то спросит, зачем нужна вода сверху небесной тверди, или какая польза во множестве, обилии и величине морей, то мы приготовили ему ответ. От воды, наш друг, которая сверху, небесная твердь постоянно получает величину и тучность, чтобы не утончиться и не исчезнуть во весь этот отрезок времени от пламени и жара светил. Так, величина и обилие моря смягчает жар солнца и уменьшает толщу воздуха, когда оно волнуется и бушует. Ибо суровые ветра постоянно дуют на море, волнуют его волны и поднимают их ввысь на

очень большое расстояние. Если бы божественный приказ это не упорядочил, то не было бы ничего сдерживающего, и вся земля была бы покрыта его волнами. Поэтому во время потопа, когда морю было разрешено, оно с легкостью это сделало. А когда было ему приказано, оно снова вернулось на свое место, было ограничено и закрыто, чтобы больше не выходить из своих границ. Как написано: «Ты положил предел, которого не перейдут, и не возвратятся покрыть землю»[1]. А если кто сомневается, что не в состоянии маленькие потоки, что льются из морей, смягчить жар солнца, [P.5SYR/f.6r] то он должен знать, как солнце по природе может жечь, так и вода по природе может охлаждать. А еще вместе с тем следует знать, что солнце по величине не сравнится ни с одним из морей: [не] является оно таким же большим, как одно из великих морей. Что же сравнится с величиной неизмеримых бездн, которые покрывают всю землю, а она в середине, словно какой-то остров? Море, которое называют Океан, окружает всю землю. А за ним земли нет. Но оно собрано и ограничено внутри небесного свода. Кроме того [есть] другие моря, которые отделяются от него внутри обитаемого мира, несут речную воду и приносят людям большую пользу.

После того, как по божественному приказу собралась вода и была заключена в бездны (а сделал Он это, чтобы земля стала проходимой), Он придал ей форму, которую она не получила во время творения. Так, в надлежащее время Он приказал ей, чтобы вывела она травы, семена и деревья многих разнообразных видов, которым нет числа. Украсил Он ее и придал форму. Сделал Он ее столом полным всяких яств перед тем, как появились те, которым она была нужна. Чтобы дать понять, что не только что пришли к Нему мысли сделать так или иначе, но всегда перед чьим угодно появлением было у Него об этом знание. Те, которых Он сотворил ранее, приносили пользу тем, которых Он ввел в бытие позже, чтобы раньше появился тот, который менее значим и в котором есть нужда для того, который превосходит его и нуждается в нем. Этим весьма прославляется великое разумение Творца.

[1] Пс 103, 9

Евгений Барский, Максим Калинин

«Не будьте как дети»: Адам в Третьем томе Исаака Сирина

В 12-й гомилии Третьего тома[1] преп. Исаак Сирин отвечает на вопрос, угодна ли Богу уединенная подвижническая жизнь, приводя примеры из житий различных подвижников. В числе прочих автор говорит об Иакове Страннике (в русской традиции преподобный Иаков Постник), приводя его в качестве образца истинного покаяния после совершения тяжкого греха. Характеризуя его покаянный подвиг, автор использует нетривиальный богословский термин *ʔāḏāmāʔīṯ*: «Он по-адамовски вошел с сокрушенным сердцем в ту пещеру, которая есть гроб» (12. 13[2]). Попытка выяснить значение этого термина привела нас к анализу всех контекстов в Третьем томе Исаака Сирина, в которых упоминается Адам[3].

1. «Детскость» Адама как причина грехопадения

На протяжении 12-й гомилии Исаак Сирин развивает мысль о том, что человек должен предаться уединенному подвижничеству, не думая о смерти, не думая о том, в каких условиях он будет жить. Подвижник полагается только на волю Божию –

[1] О письменной традиции, связанной с именем преподобного Исаака Сирина, см.: Иларион (Алфеев), митр., *Исаак Сирин* // Православная энциклопедия, Т. 27. М., 2011, с. 696–698; Бумажнов, Д., *Мир, прекрасный в своей слабости: Св. Исаак Сирин о грехопадении Адама и о несовершенстве мира по неопубликованному тексту* Centuria 4, 89 // Символ, № 61 (Париж–Москва, 2012), с. 177–179.

[2] В настоящей статье третий том сочинений Исаака Сирина цитируется с указанием номера гомилии и параграфа по изданию: *Isacco di Ninive. Terza Collezione* / Ed. S. Chialà. (CSCO 637–638, Scriptores Syri 246–247). Lovanii, 2011.

[3] Прекрасное исследование по смежной теме на материале неопубликованных сотниц Исаака Сирина было представлено Д. Ф. Бумажновым. См.: Бумажнов, *Мир, прекрасный в своей слабости*, с. 177–194.

он не сомневается, что человек, предавший себя этому пути, не останется без попечения (*bṭīlūṯā*) Божия (12. 19). Беспокойство (*ṣep̄ṯā*) о том, «умрешь ты или не умрешь», Исаак прямо называет диавольским искушением (12. 18). В качестве примера оставления надежды на Бога Исаак указывает на еврейский народ, приводя толкование Феодора Мопсуестийского, который сравнивает евреев с Адамом (12. 20–22). Они, по мысли Феодора, не могли положиться на Божественную помощь, так что, даже став свидетелями многочисленных чудес, они не смогли всецело возложить на Него своего упования. Подобное неверие проявил и Адам, когда был убежден диаволом в том, что Бог – не единственный источник помощи для человека; именно поэтому Адам отпал от исполнения заповеди. Пример с Адамом подводит итог центральному для 12-й гомилии рассуждению Исаака о необходимости надежды на Бога. Согласно этой концепции, тот, кто отказывается от отшельнического пути, боясь, что Бог о нем не позаботится, и, поддавшись, таким образом, рациональным сомнениям, впадает в грех Адама. Этот грех совершается не на уровне конкретного поступка (вкушение запретного плода) или телесного влечения, а на уровне осознанного изменения отношения к Богу: фактически Адам принял «ложное богословие».

Логический вывод, к которому приводит концепция Исаака, соответствует представлениям Феодора Мопсуестийского о грехопадении Адама, насколько эти представления поддаются реконструкции. Феодор говорит о том, что искушение было обращено к духовной, а не телесной природе Адама (т.е. Адам пал в свободном выборе разума, а не в движении плоти)[1], и что диавол соблазнял двумя вещами: желанием божественного достоинства и страхом смерти[2]. Рассуждение в первых 23 параграфах 12-й гомилии – вариация Исаака именно на тему страха смерти, завершающаяся примером Адама и призывом не следовать ему. И в этом же призыве мы встречаем важное понятие, которое позволит увидеть, как Исаак относился к дру-

---

[1] *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* / Ed. A. Mingana. Cambridge, 1932, p. 166–167.

[2] Norris, R. A., *Manhood and Christ*. Oxford, 1963, p. 176–177.

гому аспекту проблемы, поднятой Феодором (желание божественного достоинства как причина грехопадения Адама). Это понятие – *šabrāʔīṯ* «наивно, по-детски» (*lā... tehwē lwaṯ ʔalāhā b-reʕyānāḵ... šabrāʔīṯ ʔaʸḵ ʔāḏām* – 12. 23). Употребляя его, Исаак резюмирует процитированное им рассуждение Феодора Мопсуестийского об Адаме; это понятие соотносится с рассуждением о *наивности*, *«детскости»* (*šaḇrūṯā*) Адама в 5-й гомилии Исаака: «В начале творения, когда Бог сотворил Адама, когда он еще не отличал правую [руку] от левой, сразу же как он был создан, он возжелал (*raḡ*) [себе] степени божественности и того, что сатана посеял в нем во зло: “Будете как боги” – а он поверил в своей *детскости* (*šaḇrūṯā*). Он [Бог] совершил ее [божественность] в Своем творении и в конце дней дал ему [творению] венец божественности» (5. 9). Таким образом, Исаак показывает место Адама в перспективе божественного замысла о міре, при этом прямо не говорится о последствиях грехопадения Адама для всего міроздания. Однако, завершая это рассуждение, Исаак характеризует божественное действие в отношении міра (подразумевая обожение и объединение всего творения во Христе) как восстановление (*bḏāqā*). Таким образом, само по себе желание Адама о стяжании «степени божественности» не противоречило замыслу Бога о нем, однако Адам по своей наивности поддался обману диавола и решил стяжать ее без помощи Бога. В этом контексте Исаак не проясняет, в чем заключается «детскость» Адама, однако в других местах он говорит о том, что такое «детское мудрование» (*tarʕīṯā šḇarṯā, reʕyānā šaḇrā*) о Боге.

В контексте, не связанном с Адамом (11. 4), Исаак обращается к понятию *reʕyānā šaḇrā* и даже приводит перечень представлений о Боге, исходящих из этого «детского мудрования». Тот, кто считает Бога ревнивым, воздающим за грехи, вменяющим нечестия отцов детям до третьего и четвертого рода, – имеет «детское мудрование». В 4. 9 в связи с *tarʕīṯā šḇarṯā* говорится о человеке, который считает, что Бог нуждается в том, чтобы человек напоминал Ему о своих просьбах. Итак, «детское мудрование» – это любого рода детерминация Бога, будет ли это представление о Нем как об имеющем нужду в чем-либо, как о не всемогущем или как о том, чья любовь ограни-

чена законами справедливости. Такое же представление о «детском мудровании» выражено во 2-м томе Исаака Сирина: «Если человек говорит, что лишь для того, чтобы явлено было долготерпение Его, мирится Он с ними [грешниками] здесь, с тем, чтобы безжалостно мучить их там – такой человек думает невыразимо богохульно о Боге, в соответствии со своим ребяческим сознанием (*tarʕīṯā šḇarṯā*): он отнимает у Бога Его доброту, благость и милосердие – то, благодаря чему Бог на самом деле терпит грешников и злодеев. Такой [человек] приписывает Ему страстность – будто Он не согласился на их мучение здесь, так как уготовал им более тяжкое зло в обмен на кратковременное терпение (т.е. Свое долготерпение по отношению к грешникам в их земной жизни. – *Е. Б., М. К.*). Такой [человек] не только не приписывает Богу что-либо правильное и достохвальное, но клевещет на Него»[1].

В свете определений понятия *tarʕīṯā šḇarṯā*, данных самим Исааком Сирином, следует выяснить, соотносится ли это понятие с представлением Исаака о *šaḇrūṯā* Адама и о его поступке, совершенном *šaḇrāʔīṯ*. Вслед за Феодором Мопсуестийским Исаак утверждает, что Адам принял точку зрения, согласно которой Бог – не единственный источник помощи. Другими словами, Адам пришел к мысли, что Бог – ограниченное существо, и в этом смысле он принял *tarʕīṯā šḇarṯā*. Но *šaḇrāʔīṯ* – это образ действий, он предполагает наличие этической составляющей, которую невозможно вывести из понятия *tarʕīṯā šḇarṯā*. Очевидно, что *šaḇrūṯā*, *šaḇrāʔīṯ* и *tarʕīṯā šḇarṯā* соотносятся между собой и связаны с одной и той же богословской и антропологической концепцией. Но понятие *šaḇrāʔīṯ* как характеристика *образа действий* Адама не полностью тождественно понятию *tarʕīṯā šḇarṯā*, характеризующему *набор представлений* о Боге.

Понять соотношение этих двух аспектов нам поможет контекст 12. 23, с которого мы начали рассуждение: «Ты же не уподобляйся тем [о ком речь шла выше]: не поступай по отношению к Богу в твоем разуме ни по-иудейски (*īhūḏāʔīṯ*)... ни

---

[1] Второй том, 39.2. Текст цитируется по переводу митр. Илариона (Алфеева) (Исаак Сирин, *О Божественных тайнах и о духовной жизни*. М., 1998, с. 198).

по-детски (*šab̠rāʔīṯ*), как Адам, но пусть пребудет с тобой вера». Таким образом, наивность противопоставляется вере: наивность Адама заключалась в том, что он доверился своему еще ничего не познавшему разуму более, чем Богу. Несмотря на то, что причиной греха была наивность, сам грех был совершён в уме и совершенно сознательно. Такое понимание соответствует феодорианской концепции грехопадения Адама и, на наш взгляд, разрешает недоумение, которое может вызвать эта концепция: если Адам наивен, то как он мог понести ответственность за искушение, обращенное к его разуму? Исаак показывает, что причиной греха послужила не ограниченность разума, а неправильное отношение к этому разуму. Попытка осмыслить действия Бога рационалистически как раз и оказывается проявлением наивности (идет ли речь о монахе, сомневающемся в том, что Бог позаботится о нем, или об Адаме, сомневающемся в благости Божией). Наивность не только не исключает возможности совершения поступка на уровне разума, но как раз предполагает ее.

Итак, из контекстов 11. 4 и 4. 9 ясно, что *tarʕīṯā šb̠arṯā* – это представление о Боге, предполагающее Его ограниченность. После анализа 5. 9 и 12. 23 мы пришли к заключению, что поведение *šab̠rāʔīṯ* проявилось в предпочтении своего разума Богу, предпочтении, отданном сознательно.

Исходя из этого, мы следующим образом можем представить соотношение этих понятий: *šab̠rūṯā* – это предпочтение своего разума Богу, *tarʕīṯā šb̠arṯā* – это образ мыслей, к которому Адам пришел в результате этого предпочтения; *šab̠rāʔīṯ* – это характеристика поведения, определенного таким предпочтением. Это, в частности, означает, что *tarʕīṯā šb̠arṯā* – это *приобретенное* человеком качество.

В Первом томе Исаака Сирина понятие *tarʕīṯā šb̠arṯā* имеет другой смысл: «детское мудрование» – необходимое свойство веры, превышающей познание («разрешает законы ведения») и не связанной законами естества: «Вера требует единого чистого и простого образа мыслей, далекого от всякого ухищрения и изыскания способов. <...> Дом веры есть детское мудрование (*tarʕīṯā šb̠arṯā*) и простое сердце. Ибо сказано: в “простоте сердца своего прославили Бога”; и: “...аще не

обратитеся, и будете яко дети, [не внидете в Царство Небесное]" (Мф 18, 3). Ведение же есть противник и гонитель этих обоих (т.е. детского мудрования и простоты сердца. – *Е. Б., М. К.*) <...> Ведение сопровождается страхом, вера – надеждою. В какой мере человек водится способами ведения, в такой же мере связуется он страхом и не может сподобиться освобождения от него. А кто последует вере, тот вскоре делается свободен и самовластен, и как сын Божий всем пользуется свободно самовластно»[1]. В 77-й гомилии Первого тома Исаак Сирин предписывает ходить пред Богом в детскости помышления (*šaḇrūṯ tarʕīṯā*). Он говорит об особой божественной заботе о детях и распространяет эту мысль на верующих: человек, имеющий чистую веру, храним божественным промыслом. Именно о детской вере, по мнению Исаака Сирина, говорит ап. Павел в 1 Кор 3, 18–19 («если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость міра сего есть безумие пред Богом»).

Итак, понимание «детскости» в Первом томе Исаака Сирина, на первый взгляд, радикально противоречит концепции, изложенной во Втором и Третьем томах. Вопрос о том, в какой мере это обстоятельство может быть использовано в обсуждении проблемы авторства корпуса сочинений Исаака Сирина, на данном этапе не может быть решен. Тем не менее, более тщательный анализ показывает, что в Первом томе, с одной стороны, и во Втором и Третьем томах, с другой, имеет место не противоречие, а многозначность одного и того же термина, причем ключевые понятия, определяющие употребление термина в разных значениях, едины для всех трех томов. Как мы отметили выше, в Третьем томе понятие *šaḇrāʔīṯ* противопоставлено вере, «детскость» Адама (и сомневающегося инока, к которому обращена 12-я гомилия) заключается в предпочтении своего разума Богу. Напротив, в Первом томе

[1] Первый том, 51. Текст цитируется по переводу, выполненному под редакцией С. Соболевского. Поскольку русский перевод первого тома Творений Исаака Сирина был выполнен с греческой версии, процитированный фрагмент был скорректирован нами в соответствии с сирийским текстом по изданию: Mar Isaacus Ninevita. *De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. Leipzig, 1909.

«детское мудрование» – неотъемлемое свойство веры, и в подтверждение Исаак Сирин цитирует знаменитые евангельские слова (Мф 18, 3), которые приходят на ум всякому читателю, впервые столкнувшемуся с концептом «детскости» Адама у Исаака Сирина (и в связи с которыми негативная оценка «детскости» во Втором и Третьем томах часто вызывает удивление). Таким образом, во всех трех томах выдерживается жесткое соотношение между понятиями «детскость»/«детское мудрование» и «вера»: без веры «детскость» заключается в предпочтении своего разума (в результате этого предпочтения человек приходит к «детскому мудрованию» – недостойному, рационалистическому представлению – о Боге); с верой «детскость» обретает свой положительный смысл, будучи ее необходимым условием; наконец, в стяжании совершенного духовного ведения, которое выше веры, христианин обретает *tarʕīṯā rabṯā*, «взрослое мудрование». Следует добавить, что оба значения понятия *tarʕīṯā šḇarṯā* – положительное и отрицательное – укоренены в Священном Писании: первое связано с Мф 18, 3, второе – с 1 Кор 13, 11 («Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое»), а также с рассуждением ап. Павла о младенческой и взрослой духовной пище («Я питал вас молоком, а не [твердою] пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские», 1 Кор 3, 2–3).

2. Адам как образ покаяния

Теперь мы можем вернуться к контексту, с которого начали наше рассуждение: *ʔāḏāmāʔīṯ* в 12. 13. Это наречие отсутствует в *Thesaurus Syriacus*; возможно, это неологизм Исаака Сирина. Понятие *ʔāḏāmāʔīṯ* должно быть рассмотрено в его отношении как к содержанию Жития Иакова Странника, так и к другим контекстам, связанным с именем Адама (показательно, что 3 из 5 контекстов, в которых Адам упоминается в Третьем томе, представлены именно в 12-й гомилии: слово *ʔāḏāmāʔīṯ,* таким

образом, – не случайная ассоциативная характеристика, а важный термин, употребление которого значимо для композиции гомилии).

Исаак Сирин говорит, что Иаков «по-адамовски» вошел в пещеру-гроб в сокрушении сердца. Первая и наиболее конкретная культурно-историческая ассоциация, связанная с этим набором образов, – легенда, изложенная в «Пещере сокровищ»[1]: Адам совершал покаяние в пещере, которая впоследствии стала его могилой. В то же время Исаак Сирин мог провести параллель между жизнью Адама, ниспавшего с великой славы, дарованной ему Богом, и жизнью Иакова, достигшего вершин святости и впавшего в грех (падение человека, уже достигшего явной святости, и его возвращение к состоянию святости через покаяние – нехарактерный для христианской агиографии сюжет). Адаму была дана возможность покаяния и исправления (Исаак Сирин здесь эксплицитно связывает слово *ʔāḏāmāʔīṯ* с идеей покаяния), Адам был искуплен и восстановлен в прежнее состояние Христом – и падшему святому была дана возможность подобного восстановления.

Слово *ʔāḏāmāʔīṯ* как характеристика покаяния образует контрастную пару с выражением *šaḇrāʔīṯ ʔaʸḵ ʔāḏām* в той же гомилии как с характеристикой грехопадения. Вместе с тем слово *ʔāḏāmāʔīṯ* указывает у Исаака Сирина на отшельническое покаяние (пример кающегося в пещере Иакова Странника в числе прочих преподносится адресату гомилии в качестве доказательства преимущества уединенной жизни), а выражение *šaḇrāʔīṯ ʔaʸḵ ʔāḏām* – на нерешительность подвижника встать на путь отшельничества. Таким образом, применительно к Адаму контрастная пара понятий указывает на состояние в момент грехопадения и после него, а применительно к аскетическому деланию – на состояние до и во время подвига. Эти два смысловых уровня, связанных с образом Адама в 12-й гомилии, можно отразить в таблице:

[1] См.: Минов, С., *Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ»* // Символ, № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 9–46.

	применительно к жизни Адама	***применительно к аскетическому деланию***
šab̲rāʔīṯ ʔaʸk̲ ʔād̲ām	Адам в момент грехопадения: надежда на свой разум, недоверие Богу	недоверие Богу, страх смерти, страх перед уединенной подвижнической жизнью
ʔād̲āmāʔīṯ	Адам после грехопадения: покаянная жизнь, надежда на обетование	готовность оставить человеческое общество и страх смерти и довериться Богу

3. Род Адама

Последний контекст в Третьем томе, связанный с Адамом, — выражение *gensā ʔād̲āmāyā* в 11. 17. Оно встречается также и во Втором томе; в обоих случаях речь идет о тех или иных людях как представителях человечества, когда говорится о промысле Бога по отношению к человечеству как целому. Священник совершает литургическое приношение за *gensā ʔād̲āmāyā* — как за праведников, так и за грешников. Христос утвердил апостолов как представителей всего *gensā ʔād̲āmāyā* Своей смертью и воскресением и призвал всё человечество в ту недостижимую славу, в которую вознёсся Он сам (Второй том, 11. 29). Согласно С. Броку[1], до Исаака термин *gensā ʔād̲āmāyā* употребил Нарсай.

[1] Brock, S. P., *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV–XLI* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 555, Scriptores Syri, 225). Leuven, 1995, p. 61.

4. Связь с предшествующей сирийской богословской традицией

4.1. Афраат

Понятие *šabrūṯā* применительно к Адаму встречается уже у Афраата, причем в контексте, очень близком к рассуждению Исаака Сирина в Третьем томе (5. 9): Адам был соблазнен врагом в своей наивности (6. 3)[1]. Это понятие не получает у Афраата дальнейшего осмысления: оно вводится в связи с решением конкретных прикладных задач, стоящих перед Афраатом как проповедником, прежде всего в связи с необходимостью доказать преимущество аскетической жизни. Обосновывая необходимость безбрачия, Афраат приводит многочисленные примеры из библейской истории, в которых женщина, по его мнению, выступает источником искушения, – и, разумеется, Адам и Ева не могут остаться без упоминания. Афраат ставит акцент на роли Евы в искушении, Адам оказывается лишь объектом этого искушения[2]. «Детскость» у Афраата связана с безвольностью, в то время как у Исаака Сирина это понятие связано с осознанным міровоззренческим решением, пусть и ошибочным.

В тахвите 9. 14 Афраат объясняет мотив, побудивший Адама нарушить заповедь, и причину, по которой нарушение заповеди привело к смерти. Исходное состояние (природа, *kyānā*) Адама – земля. Если бы Адам исполнил данный ему закон, Бог привел бы Адама в более высокое состояние (*kyānā rāmā*; возможно, подразумевается, что Бог дал бы Адаму бессмертие, т.е. сделал бы человека несводимым к той субстанции, из которой он произошел). Однако Адам возжелал достичь этого состояния самовольно, он нарушил равновесие и был возвращен в свое первоначальное «смиренное» (*d-mukkāḵā*) состояние, т.е. умер и стал землей[3]. Как и впо-

---

1 Aphrahat. *Demonstrationes* / Ed. I. Parisot. T. 1. Parisiis, 1894, col. 256.

2 Lehto, A., *Divine Law, Asceticism, and Gender in Aphrahat's* Demonstrations*, with a Complete Annotated Translation of the Text and Comprehensive Syriac Glossary*. Diss. Toronto, 2003, p. 65.

3 Aphrahat. *Demonstrationes*, col. 440–441.

следствии Исаак Сирин, Афраат говорит о том, что человек возжелал того же, что было определено о нем замыслом Божиим, но он сделал это самовольно и в этом заключалось его падение.

4.2. Ефрем Сирин и феодорианская традиция

Трактовка искушения, предлагаемая Ефремом Сирином, прямо противоположна той, что впоследствии предложил Феодор Мопсуестийский. Ефрем Сирин неоднократно повторяет, что искушение было чувственным, и специально заостряет внимание на двух нетривиальных моментах: 1) искушение могло бы состояться даже без искусителя. Адам и Ева пали из-за собственного вожделения, они прельстились красотой древа, и «само древо красотой своей ввело бы их в борьбу», даже если бы не пришел змей. Заповедь была дана Адаму и Еве для испытания, и искуситель пришел лишь потому, что понял, что люди уже подвергаются испытанию. Своим появлением искуситель не только не усугубил испытания, но даже облегчил его, ибо сам факт того, что змей давал Еве советы, должен был бы вызвать у нее подозрения и усилить осторожность[1]; 2) обещание божественного достоинства было не главной причиной искушения: «Не столько услышанное Евой обещание убеждало ее вкусить плода сего древа, сколько устремленный на древо взор обольщал сорвать плод его и вкусить»[2]. Ефрем Сирин, с одной стороны, почти устраняет роль искусителя в грехопадении Адама и Евы, с другой стороны, доводит до логического предела представление о чувственном характере искушения.

Феодорианская трактовка искушения и грехопадения Адама – основной источник богословских аллюзий в релевантных контекстах в Третьем томе Исаака Сирина – вытеснила понимание Быт 3, выраженное в творениях Ефрема Сирина. Феодор Мопсуестийский исходил из представления о міре как о школе, искушение имело для него скорее воспитательное

---

[1] Ефрем Сирин, *Толкование на первую книгу, то есть на книгу Бытия* // Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901, с. 239.

[2] Ефрем, *Толкование на первую книгу*, с. 240.

значение. Феодор не проводил принципиального различия между природой Адама до и после грехопадения. Адам был сотворен смертным[1], тем самым он стал символом целого міра, совмещая в себе бессмертное и смертное, вечное и нетленное[2]. В том, что Адам был сотворен смертным и подверженным движениям плоти, была своя педагогическая цель[3]. Время от времени Феодор переходит в своих рассуждениях к традиционной модели «смерть как наказание за грех» – по выражению Норриса, «использует традиционный язык», т.е. предполагается, что Феодор не отказывался от своей концепции, но в ряде случаев обращался к традиционным формулировкам и общим местам[4] (апелляция к языку, вероятно, наиболее безболезненный способ объяснить противоречивость в высказываниях Феодора). Подобная двусмысленность проявляется и в трактовке искушения: Феодор говорит как о чувственных движениях плоти, поддавшись которым, Адам совершил грех, так и о духовном характере искушения, о том, что оно было направлено на ум и совершилось через ум. Вторая точка зрения доминирует у Феодора (в частности, в «Огласительных беседах», где Феодор выражает традиционный взгляд на происхождение смерти в результате грехопадения человека, последнее всё равно объясняется как *осознанное* непослушание), и именно на нее, как мы убедились выше, опирается Исаак Сирин в Третьем томе, эксплицитно ссылаясь на Феодора.

Концепции Феодора Мопсуестийского и Ефрема Сирина вступают в такое явное противоречие по всем ключевым позициям, что создается впечатление, будто Феодор сознательно отталкивался от толкования Ефрема Сирина и полемизировал с ним. Тем не менее, эта возможность маловероятна – Феодор не знал сирийского языка. Однако сочинения Феодора Мопсуестийского стали переводиться на сирийский язык уже при жизни автора, и конфликт двух міровоззрений не мог не про-

---

[1] *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii* / Ed. by H. B. Swete. Cambridge, 1880, vol. 1, p. 25.

[2] *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*, p. 267–268.

[3] Norris, *Manhood and Christ*, p. 177.

[4] Norris, *Manhood and Christ*, p. 178.

явиться в сирийском богословии. В последующей сирийской традиции мы находим яркие примеры полемики с положениями, высказанными Ефремом Сирином. Так, Феодор Бар Кōнӣ в резких выражениях критикует представление о том, что древо жизни могло стать источником вечной жизни для человека[1]. Именно это представление выразил Ефрем Сирин в комментарии на книгу Бытия. Бессмертие «приобреталось вкушением плодов древа жизни». Человек не был сотворен ни смертным, ни бессмертным, «чтобы сам Адам, соблюдением или преступлением заповеди, от одного из двух дерев приобрел бы себе то, чего захотел»[2]. И именно из-за того, что древо жизни давало бессмертие, оно было сокрыто от Адама: в противном случае величайшая награда, которая могла быть дана человеку, имела бы вид, доступный чувственному восприятию, что, с одной стороны, было бы для человека источником искушения, с другой стороны, не позволило бы ему исполнить заповедь в совершенной любви к Богу, ибо человек думал бы прежде всего о награде («не должно им было для сохранения заповеди Незримого находить себе побуждение (искать поощрения) в награде, которая у них пред глазами»)[3].

Ефрем Сирин поднимает вопрос о детской наивности Адама и Евы. Этот вопрос связан с необходимостью объяснить стих Быт 2, 25 («и были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились»). В том ли смысле первые люди не стыдились своей наготы, что они были детьми и в своей наивности не знали природы вещей? Ефрем Сирин категорически не соглашается с такой точкой зрения. Объясняя стих Быт 2, 25, он выходит на вопрос о том, в какой мере первые люди обладали ведением и могли совершить осознанный выбор: «Не стыдились они не как не знавшие, что такое стыд, – ибо если бы они явились детьми, как говорят некоторые, то Писание не говорило бы, что были они наги и не стыдились. Не сказало бы также: Адам же и жена его, – если бы они были не в совершенном возрасте.

---

1 Theodorus bar Koni. *Liber scholiorum* / Ed. A. Scher. Vol. 1. Parisiis, 1910, p. 62–63.

2 Ефрем, *Толкование на первую книгу*, с. 237.

3 Ефрем, *Толкование на первую книгу*, с. 237–238.

Имена, нареченные Адамом, достаточно удостоверяют нас в его мудрости. Сказанное же: "делати... и хранити рай", – дает нам знать о его телесной крепости. *И заповедь, данная прародителям, свидетельствует о зрелом их возрасте; преступление же заповеди показывает превозношение их*. Не стыдились же они потому, что облечены были славой. Но когда после преступления заповеди эта слава была отнята от них, они устыдились того, что стали наги, и с поспешностью устремились оба прикрыть листьями не тела свои, но срамоту свою»[1] (курсив наш. – *Е. Б., М. К.*). Точку зрения, которую критиковал Ефрем Сирин, впоследствии высказал Феодорит Кирский: «Малые дети, когда снята с них одежда, обыкновенно, не краснеют, но вскоре, когда тело возрастет и разум начнет уже обнаруживать свойственное ему, обнажение для юношей делается нестерпимым, они краснеют и закрываются, и если кто отнимет одежду, руками закрывают срамные части. <...> Так Адам и Ева вскоре по сотворении, как младенцы новорожденные и чуждые греха, не имея на себе покровов, не стыдились. Но по испытании греха некоторые части тела закрыли листьями» (29-й вопросоответ на Восьмикнижие)[2]. Вместе с тем Феодорит Кирский в 28-м вопросоответе пояснил, что Адам и Ева обладали совершенным ведением, в полном согласии с позицией Ефрема Сирина (которая, как и в случае с Феодором Мопсуестийским, не могла быть знакома Феодориту непосредственно): Бог не стал бы давать закон людям, не имеющим ведения; Адам и Ева обладали знанием, хотя еще не обладали опытом.

Ефрем Сирин не только говорит о том, что Адам и Ева могли различать добро и зло, но и добавляет, что они могли вскрыть ложь искусителя, исходя из его собственных слов. Падение Адама и Евы связано не с несовершенством их ведения, а с чувственным вожделением, которое притупило их рассудительность. «Ева могла сказать змию: "Если я лишена зрения, то как вижу все видимое? Если не умею различать добра и зла, то почему разумею, хорошо ли, худо ли твое обеща-

---

1 Ефрем, *Толкование на первую книгу*, с. 235–236.

2 Феодорит Кирский, *Изъяснение трудных мест Божественного Писания*. М., 2003, с. 31.

ние? Почему знаю, что хорошо быть богом, вожделенно иметь отверстые очи? Откуда мне известно, что смерть есть зло, если я лишена этого, – и для чего пришел ко мне? Приход твой к нам свидетельствует, что имеем мы все это, ибо обещание твое изведываю тем зрением, которое уже имею, и той способностью различать доброе и худое, которая уже есть у меня. Если же имею у себя, что обещаешь мне, то где вся твоя хитрость, когда не укрылось от меня коварство твое?" – Но Ева не сказала так змию, ибо, сказав, победила бы его, но устремила взор свой к древу, чтобы скорее быть побежденной»[1]. Рассуждение здесь оказывается одной из добродетелей, благодаря которым осуществляется аскетическое делание. Рассуждение должно было помочь Еве укротить чувственное влечение и распознать увлечение. Тот факт, что искушение воздействовало на чувства, а не на разум Евы, только подчеркивается этим обстоятельством. Выражение «Ева, предавшись пожеланию очей своих и вожделев быть богом» тоже усиливает эту мысль: у Ефрема Сирина «вожделение быть Богом» оказывается в числе прочих чувственных вожделений.

Феодор Мопсуестийский и Ефрем исходят из принципиально разных предпосылок. У Ефрема люди обладают совершенным познанием, но вожделение мешает им воспользоваться этим познанием. У Феодора люди нуждаются в обучении, т.е. их познание еще не совершенно, но падение совершается через ум. Обе концепции непосредственно связаны с практическими вопросами, поставленными аскетическим деланием, они ориентированы на антропологию в ее связи с аскетикой. Однако у Феодора антропология получает дополнительную перспективу – христологическую. Эта перспектива была раскрыта в последующей сирийской традиции. Так, Йōḥаннāн Бар Зō'бū в литургической поэме «Истолкование таин» выразил мысль о том, что падение Адама совершилось умом и точно так же богочеловеческое единение совершилось умом[2]. Таким образом, высказанная Григорием Назианзином

---

[1] Ефрем, *Толкование на первую книгу*, с. 240–241.

[2] Йōḥаннāн Бар Зō'бū, *Истолкование таин*, 1006–1017. См. публикацию Н. Н. Селезнева «Семь канонов и девять знамений: Вероучительная часть

формула «невоспринятое не уврачевано», выражающая связь христологии, сотериологии и антропологии, получала четкое объяснение в рамках феодорианской христологии.

4.3. Нарсай

Будучи последователем Феодора Мопсуестийского, Нарсай ясно говорит, что искушение первых людей заключалось прежде всего в «ложном богословии», сокрытом в словах диавола и принятом Адамом и Евой. Четко обозначив «интеллектуальную» сторону искушения, Нарсай противопоставляет простоту ума и «детскость» первых людей хитрости и коварству диавола: «Обратился змей к Еве, коварный – к простодушной (*ṣnīʕā l-šap̄yaṯ reʕyānā*)» (136[1]; выражение *šap̄yaṯ reʕyānā* может иметь несколько оттенков смысла, значимых для нашей проблемы: «простая/наивная/искренняя помышлением»). В данном контексте речь идет о хитром вопросе змея («Запретил ли вам Бог вожделенные плоды Эдена?», 137): хитрость заключалась как в том, что искуситель искал повода, чтобы обмануть человека, так и в том, что диавол не знал содержания заповеди («ибо не мог знать сокрытое», 133) и пытался выяснить его. Ева ответила правду по своей простоте и искренности. Приводя слова Евы, Нарсай называет ее «ребёнком» (*šḇarṯā*). Здесь с представлением о наивности и «детскости» Евы не связаны отрицательные коннотации, на фоне хитрости диавола ее наивность предстает скорее как положительное качество, хотя благодаря последнему «лжец нашел [для себя] место и стал сеять свои плевелы» (140). Тем не менее, когда речь заходит о «ложном богословии», сокрытом в словах диавола (искуситель «произвел [множественность] богов» (145) и «ввел многих самосущих» (*ʔaʕʕel ʔīṯyē saggīʔē,* 147) словами «будете как боги»), Нарсай говорит, что искуситель обвинил самого себя, и его

литургической поэмы Йōḫаннāна Бар Зōʿбī “Истолкование таин”» в настоящем сборнике.

[1] Здесь и далее цитируется, с указанием номера стиха, гомилия Нарсая «О создании Адама и Евы и о преступлении заповеди» по изданию: Narsaï, *Sur la constitution d'Adam et d'Ève et sur la transgression du commandement // Homélies de Narsaï sur la Création* / Ed. Ph. Gignoux. Brepols, 1997, p. 192–219.

злоба сделалась явной (*denḥaṯ*, 146). Из этих слов можно заключить, что человек, несмотря на «детскость» своего разума, был в состоянии сознательно отвергнуть искушение, ибо «картина міра», предлагаемая диаволом, явно противоречила реальности. И когда Нарсай вновь использует слово «ребенок», на этот раз говоря об Адаме *после* грехопадения, он наделяет это слово негативными коннотациями: Адам, подобно ребенку, пытается придумать себе оправдание в проступке и обмануть Бога (194–195). Здесь «детскость» связана уже не с правдивостью, а с несовершенством представлений о Боге (Адам надеется, что Бог не узнает правду). *Šaḇrā* у Нарсая как характеристика согрешившего Адама приближается по смыслу к понятию *tarʕīṯā šḇarṯā* у Исаака Сирина.

4.4. Йоханнан Бар Пенкайе

У Йōẖаннāна Бар Пенкāйē в его сочинении «Суть вещей, или История временного міра» повествование об Адаме содержит явные феодорианские аллюзии («Я полагаю, что никто не сомневается, что Адам был создан смертным по природе, – как некоторые полагают, что в гневе Бог возложил на него смерть за то, что он презрел его заповедь. Очевидно, что это ересь»[1]). Бар Пенкāйē называет Адама «простецом» (*pšīṭā*), эта характеристика непосредственно соотносится с понятием *šaḇrūṯā* у Исаака Сирина и взывает к объяснению: что Бар Пенкāйē понимал под «простотой» Адама? Означает ли это недостаток ведения, неспособность различать добро и зло, несовершенное представление о Боге? К сожалению, эти вопросы остаются без ответа. Обращает на себя внимание противопоставление диавольской хитрости и Адамовой простоты: «Начал он [диавол] придумывать нечестивый заговор против простеца (*pšīṭā*). И пришло [к нему] желание [отведать] плода с пустым обещанием и охватило Адама. Забыл он честь, [оказанную ему], и

[1] Йōẖаннāн Бар Пенкāйē, *Суть вещей, или История временного міра*. *BL. Or. 9385*, f. 9r. Благодарим Ю. В. Фурман, предоставившую нам доступ к подготавливаемому ей изданию «Истории» Йōẖаннāна Бар Пенкāйē. Текст цитируется по переводу Ю. В. Фурман.

Того, Кто его почтил»[1]. В дальнейшем Бар Пенкāйē поясняет, что это желание не было присуще природе Адама. Бар Пенкāйē приводит от лица Бога такие слова: «Какое-то желание, не [свойственное твоей] природе (*regṯā meddem d-lā ba-ḵyānā*), ввело [тебя] туда (т.е. к древу познания добра и зла. – *Е. Б., М. К.*) и привело к порочному поведению, подобному этому»[2]. Это неприродное желание было вложено диаволом, которому Адам доверился по своей простоте. Несмотря на это, Адам несет ответственность за свой поступок, ибо он «забыл честь», оказанную ему Творцом, которая сама по себе должна была служить подтверждением истинности божественных слов. Вопросу о величии Адама и чести, оказанной ему Богом, Бар Пенкāйē уделяет особое внимание (всё творение, включая денницу, было подчинено ему, и Сам Бог служил ему шесть дней, устраивая для него дом), и именно это величие, по его мнению, вызвало зависть диавола, пожелавшего лишить Адама его чести. Адам не удовольствовался этой честью и возжелал божественной степени (*dargā*; здесь концепция Бар Пенкāйē опять соотносится с Третьим томом Исаака Сирина). Более того, Ева возжелала получить эту степень прежде мужа (параллель с толкованием Ефрема Сирина на книгу Бытия) и превознестись над ним[3].

5. Заключение

В истории восточносирийской богословской традиции мы находим важные параллели с учением Исаака Сирина об Адаме, хотя в рассмотренных нами случаях эти параллели ограничиваются отдельными замечаниями, не получающими развития в силу особенностей жанра и задач, стоящих перед автором. Напротив, рассуждения об Адаме в Третьем томе, на первый взгляд разрозненные и ограничивающиеся замечаниями общего характера, образуют стройную систему, органично свя-

---

[1] Бар Пенкāйē, *Суть вещей, или История временного міра*, f. 7r.

[2] Бар Пенкāйē, *Суть вещей, или История временного міра*, f. 7r.

[3] Бар Пенкāйē, *Суть вещей, или История временного міра*, f. 8v.

занную с другими аспектами богословия Исаака Сирина. В русле феодорианской традиции аскет уделяет основное внимание сознательному выбору Адама, сделанному во время искушения, вопросу о соотношении ответственности, наивности и веры. Соответственно, одной из главных тем, поднятых в Третьем томе в связи с Адамом, оказывается понятие «детскости» (*šaḇrūṯā*). Исаак Сирин, с одной стороны, противопоставляет это понятие вере (связывая его с предпочтением своего разума), с другой стороны, соотносит его с «детским мудрованием» о Боге, т.е. стремлением ограничить Бога собственными несовершенными представлениями о Нем. Обличая «детское мудрование», преподобный Исаак высказывает многие принципиальные положения своего богословия, прежде всего учение о всеобщем спасении, понять которое, по мысли святого отца, можно лишь стяжав «взрослое мудрование» – осознание Бога как Благого и Любящего, ничем не ограниченного в Своей любви. Не обладая «взрослым мудрованием» и доверившись своему несовершенному разуму, Адам не смог понять божественный замысел – привести весь мір к единению в Божественной любви. Вместе с тем Адам стал образом истинного покаяния, открывающего человеку безграничную Божественную любовь.

Таким образом, рассуждения об Адаме охватывают как аскетическое и нравственное (Адаму уподобляется каждый человек, не доверяющий Богу и имеющий несовершенные представления о Нем, и ему же уподобляется тот, кто приносит истинное покаяние *ʔāḏāmāʔīṯ*), так и собственно мистическое учение Исаака Сирина (учение о единении міроздания во Христе, учение о Божественной любви) и отражают его связь с предшествующей и последующей сирийской богословской традицией.

Григорий Кессель

Исаак Ниневийский. Два трактата из новонайденного собрания

Настоящая публикации имеет своей целью познакомить отечественного читателя с недавно найденным корпусом текстов, автором которого указан Исаак Ниневийский (прп. Исаак Сирин).

Единственный полный список данного собрания хранится в библиотеке сиро-халдейской церкви в Тегеране. Собрание рукописей этой библиотеки стало известно европейским ученым только начиная с 70-х годов прошлого столетия. Усилиями двух выдающихся исследователей христианского Востока, Бернара Утье (Bernard Outtier) и Мишеля ван Эсбрука (Michel van Esbroeck), рукописное собрание было отснято на фотопленку в 1985 г.[1] Почивший халдейский архиепископ Тегерана Йоханнан Иссаи (1914–1999) достаточно благосклонно принимал ученых, заинтересованных в работе с той или иной рукописью.

Указанная коллекция была собрана Йоханнаном Иссаи во время его служения в Тегеране. Интересующая нас рукопись с сочинениями, надписанными именем Исаака Ниневийского (№ 5), ранее входила вместе с другими рукописями в частную коллекцию Йару Неесана[2] и впоследствии была приобретена халдейским архиепископом. Из той же частной коллекции происходит еще одна важная рукопись (№ 4), содержащая так называемый «второй том» Исаака Ниневийского[3].

Переводчик выражает глубокую признательность А. Г. Дунаеву за критические замечания, которые способствовали усовершенствованию данной публикации. Прот. Леонид Грилихес оказал неоценимую помощь в достижении большей точности передачи некоторых мест текста. Ответственность за все имеющиеся недочеты и погрешности лежит только на переводчике.

[1] В настоящее время фотопленки хранятся в «греческой секции» Institut de Recherche et d'Histoire des Textes в Париже.

[2] О нем. см.: Coakley, J. F., *Yaroo M. Neesan, A Missionary to his Own People* // Aram 5 (1993), p. 87–100.

[3] См. рус. перевод: *Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жиз-*

Рукопись под номером 5 библиотеки халдейской церкви в Тегеране была переписана приблизительно в 1900–1903 гг. в деревне Коррана (в совр. иранском Азербайджане) и, по указанию, приводимому в заглавии, содержит *Третье собрание Мар Исаака*. Рассматриваемая рукопись содержит семнадцать трактатов, три из которых уже известны по *Первому* (трактаты 22 и 40)[1] и *Второму* (трактат 25) собраниям Исаака Ниневийского.

Помимо тегеранского списка существует еще несколько (восточно- и западносирийских) рукописей, в которых были обнаружены отдельные трактаты *Третьего собрания*. Обращает на себя внимание тот факт, что один из трактатов новонайденного собрания (под номером 7) был обнаружен в сиро-мелькитской рукописи IX в. (известной как *Codex syriacus primus*)[2]. Присутствие текста в данной рукописи указывает на знакомство с *Третьим собранием* в православной среде[3].

Тексты тегеранской рукописи были недавно изучены монахом монастыря Бозе (Италия) Сабино Кьяла в его доктор-

ни. Новооткрытые тексты / пер. с сир. иером. [ныне митр.] Илариона (Алфеева). М., 1998. Данный тегеранский список является копией бодлеянской рукописи (syr. e. 7), благодаря идентификации содержания которой С. Броком был открыто *Второе собрание* (Brock, S. P., *Lost – and found: Part II of the works of St Isaac of Nineveh* // Studia Patristica 18:4 (1990), p. 230–233). Издание (частичное) «второго тома»: Brock, S. P., *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV–XLI* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 554/5, Scriptores Syri, 224/5). Leuven, 1995.

[1] Первый из этих двух трактатов отсутствует в греческом (и, следовательно, в славянском) переводе, тогда как второй соответствует двум трактатам славянского корпуса (80–81). 20-й трактат был не так давно переведен на русский язык митрополитом Иларионом (Алфеевым): Иларион (Алфеев), иером., *Преподобный Исаак Сирин. О совершенстве духовном* // Церковь и время 4 (1998), с. 179–191 (здесь: с. 185–186).

[2] В составе этой же рукописи содержатся фрагменты из *Первого* и *Второго* собрания Исаака.

[3] Рукописная традиция *Первого* и *Второго* собрания Исаака (тексты обоих собраний встречаются в сиро-мелькитских рукописях) освещается в работах автора настоящей статьи: Кессель, Г. М., *Рукописная традиция первого собрания сирийского корпуса преподобного Исаака Сирина. Предварительные наблюдения* // Муравьев, А. В. (ред.), *Мар Исхак Ниневийский. Первое собрание. Трактаты 1–6*. М. (*в печати*), Kessel, G., *New Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh* // Studia Patristica 54 (2013), p. 245–257.

ской диссертации[1]. С. Кьяла уже на протяжении многих лет занимается изучением наследия Исаака Ниневийского, и помимо монографии[2] его перу принадлежит также ряд статей[3] и различных переводов сочинений Исаака[4]. Кроме *Третьего* С. Кьяла издал также сохранившуюся часть *Пятого собрания*[5].

Совсем недавно критическое издание *Третьего собрания* в сопровождении итальянского перевода вышло в серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*[6]. Помимо этого, существует также французский перевод, выполненный недавно скон-

---

1 Chialà, S., *L'opera di Isacco di Ninive nella tradizione manoscritta siriaca. Presentazione delle fonti e della tradizione manoscritta, seguita dall'edizione critica e dalla traduzione della Terza collezione*. Louvain-la-Neuve, 2007.

2 Chialà, S., *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna* (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa; Studi, 14). Firenze, 2002.

3 Chialà, S., *Bellezza e pienezza di vita nell'insegnamento di Isacco il Siro* // Parola, Spirito e Vita 45 (2002), p. 173–180, Chialà, S., *L'umiltà nel pensiero di Isacco di Ninive: via di umanizzazione e di divinizzazione* // Vergani, E., Chialà, S. (eds.*), Le ricchezze spirituali della Chiese sire*. Milano, 2003, p. 105–120, Chialà, S., *Une nouvelle collection d'écrits d'Isaac de Ninive* // Proche-Orient Chrétien 54 (2004), p. 290–304, Chialà, S., *Efrem nei mistici siro-orientali e in particolare in Isacco di Ninive* // Saint Éphrem. Un poète pour notre temps (Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V). Antélias, 2007, p. 241–253, Chialà, S., *Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive* // Adamantius 15 (2009), p. 73–84, Chialà, S., *Isacco di Ninive in Georgia e altrove: la santità, una sfida per la teologia* // Syriac Fathers in the Traditions of Eastern and the Western Churches. Tbilisi, 2009, p. 181–210, Chialà, S., *Isaac de Ninive et sa doctrine: entre solitude et communion* // Irénikon 83 (2010), p. 479–499, Chialà, S., *Le péché de l'homme et la miséricorde de Dieu dans l'enseignement d'Isaac de Ninive* // Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite 16 (2010), p. 67–79, Кьяла, С., *Исаак Ниневийский и его учение: между уединением и общением* // Церковь и время 54 (2011), с. 247–262.

4 Chialà, S., *Isacco di Ninive. Annuncia la bontà di Dio. Prima collezione. Discorso 50* (Testi dei Padri della Chiesa, 81). Magnano: Edizioni Qiqajon, 2006, Chialà, S., *Isacco di Ninive: Un' umile speranza. Antologia* (Padri della chiesa: volti e voci). Magnano, 1999 [данная антология содержит тематическую подборку фрагментов из всех трех собраний].

5 Chialà, S., *Due discorsi ritrovati della* Quinta parte *di Isacco di Ninive?* // Orientalia Christiana Periodica 79 (2013), p. 61-112.

6 Chialà, S., *Isacco di Ninive. Terza collezione* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 637/8; Scriptores Syri, 246/7). Leuven, 2011. Итальянский перевод (выполненный только по тегеранскому списку) был издан также ранее тем же автором: *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici, terza collezione*. Magnano, 2004.

чавшимся католическим монахом А. Луфом[1], и итальянский перевод одного из трактатов, сделанный П. Беттиоло[2].

Аутентичность новонайденного собрания, безусловно, нуждается в дальнейшей проверке. Тем не менее, стоит кратко изложить позицию С. Кьяла по данному вопросу, поскольку именно он на сегодняшний день является основным (и фактически единственным) специалистом по *Третьему собранию*[3]. Позиция С. Кьяла однозначна: все *Третье собрание* принадлежит Исааку Ниневийскому[4]. К такому выводу он приходит, опираясь на следующие обстоятельства:

– свидетельство ранних источников о том, что Исааку Ниневийскому принадлежат пять *Собраний*;
– присутствие в западносирийских и сиро-мелькитских рукописях текстов из *Третьего собрания* с атрибуцией Исааку Ниневийскому;

---

1 [Louf, A.,] *Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles – III, d'après un manuscrit récemment découvert* (Spiritualité orientale, 88). Abbaye Sainte-Marie du Mont, 2009.

2 Bettiolo, P., *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli*. Magnano, 1990, p. 241–245 [перевод пятого трактата].

3 С. Кьяла в своих исследованиях неоднократно затрагивал проблему подлинности нового собрания: Chialà, S., *Une nouvelle collection d'écrits d'Isaac de Ninive* // Proche-Orient Chrétien 54 (2004), p. 290–304, Chialà, S., *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna* (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi, 14). Firenze, 2002, p. 70–71, Chialà, S., *L'opera di Isacco di Ninive nella tradizione manoscritta siriaca. Presentazione delle fonti e della tradizione manoscritta, seguita dall'edizione critica e dalla traduzione della Terza collezione*. Louvain-la-Neuve, 2007, p. 105–110, Chialà, S., *Isacco di Ninive. Terza collezione* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 638; Scriptores Syri, 247). Leuven, 2011, p. xiv–xxiv.

4 Вот как формулирует свой вывод Кьяла (Chialà, S., *Isacco di Ninive. Terza collezione* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 638; Scriptores Syri, 247). Leuven, 2011, p. xix): «Ricapitolando, mi sembra do poter affermare che qualche dubbio può essere sollevato circa l'autencità della "forma" della collezione: che si tratti della "Terza collezione" e che l'ordine dei discorsi sia quello originario [...]. Ma, se anche la configurazione interna e il titolo del manoscritto teheraniano non fossero *originari*, di certo mi sembra *autentico il contenuto* della *quasi totalità* dei testi da esso tràditi». Единственным исключением является десятый трактат, о котором см. далее.

— наличие в *Третьем собрании* трактатов из *Первого* и *Второго* собраний;
— существование арабского перевода трех трактатов с атрибуцией Исааку Ниневийскому;
— идентичность стиля (характеризуемого, прежде всего, весьма сосредоточенным мышлением) во всех трех томах;
— многочисленные лексические и терминологические параллели (в частности, при описании духовных реалий и молитвы);
— схожесть во всех трех томах цитат из Библии и святоотеческих текстов;
— развитие тех тем, которые являются основными в богословии Исаака Ниневийского: безграничное милосердие и любовь Бога, грех и спасение, отшельническая жизнь, молитва как опыт присутствия Бога в глубине человеческого сердца.

Именно последний аргумент, по мнению С. Кьяла, является решающим для признания подлинности всего собрания, хотя появление отдельного тома, скорее всего, следует считать результатом последующей редакторской деятельности. В то же время итальянский исследователь допускает, что состав *Третьего собрания* мог подвергнуться определенным видоизменениям в ходе его рукописной передачи.

Единственным трактатом, обсуждению подлинности которого С. Кьяла уделяет особое внимание, является десятый, который встречается в ряде рукописей с атрибуцией Ефрему Нисивинскому, однако значительно отличается от других текстов Ефрема, прежде всего, своей поэтической формой[1]. Не являясь сочинением Ефрема (что было ранее доказано исследователями), он не может принадлежать и Исааку Ниневийскому и, скорее всего, восходит к корпусу малоизвестного автора V в. Исаака Антиохийского. Тем не менее, как утверждает С. Кьяла, этот текст мог быть заимствован Исааком, который произвел его небольшую обработку, что и привело впослед-

[1] С такой атрибуцией сирийский текст был издан, см. библиографию в Den Bisen, K., *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*. [б.м.], 2011, § 98 (81).

ствии ко включению данного текста в состав подлинных произведений последнего.

Предлагаемый ниже русский перевод двух текстов Исаака выполнен автором этих строк по критическому изданию С. Кьяла[1] со сверкой по вышеуказанным переводам П. Беттиоло[2] и А. Луфа[3]. Перевод нацелен на как можно более близкую передачу оригинального текста, хотя ввиду значительной сложности языка и стиля в некоторых местах пришлось отказаться от такого подхода в пользу более точной (насколько это было возможно) передачи смысла.

---

[1] Chialà, S., *Isacco di Ninive. Terza collezione* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 637; Scriptores Syri, 246). Leuven: Peeters, 2011, p. 27–30, 112–113 [сир. текст], id., *Isacco di Ninive. Terza collezione* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 638; Scriptores Syri, 247). Leuven, 2011, p. 43–48, 154–165 [итал. перевод].

[2] Bettiolo, P., *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli*. Magnano, 1990, p. 241–245 [перевод пятого трактата].

[3] [Louf, A.,] *Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles – III, d'après un manuscrit récemment découvert* (Spiritualité orientale, 88). Abbaye Sainte-Marie du Mont, 2009, p. 67–72, 178–179.

Мар Исаак Ниневийский

О творении и Боге (5)

1. Хотя и было, когда не было творенья, но никогда не было, чтобы Бог не имел бы Своей любви к нему. Потому что хотя и было, когда творенье не существовало, но никогда не было, чтобы у Бога отсутствовало знание (*īdʿāṯā*) о нем. И если [творенье] когда-то не обладало знанием (до того, как было сотворено), то у Бога всегда было знание о всех его частях[1] и сущностях[2]. Его же он наделил существованием, когда Сам того захотел.

2. Истинная любовь Бога к творенью познается вот из чего: после того, как Он закончил созидать все части [творения], Он совокупил его одним единением – всё чувственное и умственное единой связью, – и, соединив со Своей божественностью и вознеся превыше всех небес, посадил его на вечном престоле, сделав богом над всем[3].

3. И опять же, естественно ли: [подняться на] ступень выше той, которую получило творенье? Не убеждает ли тебя, о человек, что это истинный знак обильной любви Бога к творенью?

4. Благодаря какому ходатайству творенье получило это? И какую молитву оно принесло за себя? Могло ли такое прийти ему на ум?[4] И какой образ жизни оно показало, чтобы стать богом? Почему мы блуждаем в наших помыслах о ничтожном и не приближаемся к великому богатству, которое

---

[1] *Букв.* разделениям (*pūršānē*).

[2] *Букв.* природам (*kyānē*).

[3] Ср.: Исаак Сирин, *Второе собрание* II, 2 (*Главы о знании*), 2.19: «Слава Тому, Кто стал для нас посредником тех благ. Благодаря Ему мы сподобились получить, познать и ощутить с верой то, что не видел глаз, не слышало ухо и не могли понять чувства души (1 Кор 2, 9) – те блага, которые в Первенце от нас, Который, поистине, есть образ Того, Кто невидим (Кол 1, 15). Божественная природа присоединила к себе взятое от нас ради упования разумных о тех [благах], которые от начала были сокрыты, а теперь стали явны. Благодаря Ему были указаны некоторые [блага], дабы удостовериться об остальных, которые пребывают оберегаемыми для нас до обновления, которое нам предстоит получить» (ркп. *Bodleian Library, syr. e* 7, fol. 38r).

[4] Ср. 1 Кор 2, 9.

мы получили, и не размышляем [о нем]? Ни ночью, ни днем мы не устремляем свой взор к нашему великолепию, но мы уже обожены! Скажи мне, возлюбленный, разве не дана нам полная свобода, чтобы выбрать ради всей природы то, что красиво и превосходно для нас? Но кто же из нас избрал для себя или ради природы все то, что Бог задумал о нас?

5. Существует ли иное место более высокое, чем то, на которое поднялось творенье? Какое же место величественней божественности? Но вот, творенье стало богом.

6. Итак, мы не входим в рассмотрение частностей, из которых проистекало бы свидетельство крепчайшей любви Божией к твари, но устремляемся к конечному богатству, и к тому, что содержит множество проявлений его любви в едином виде, позволяющем рассматривать [их] совместно,

7. и где бы наш взгляд не рассеивался по [отдельным] вещам. Даже если ум входит [в рассмотрение] частных проявлений Его любви, то он простирается над всем удивительным разнообразием сотворенного Им для нас, и обнаруживается, что отовсюду, что бы мы не взяли, сияет знамение Его горячей любви к творенью.

8. Но мы устремляемся к целостному познанию (*reʿyānā ḥāḇōšā*), где наша мысль преодолевает обособленность различных вещей, и где наш ум, когда мы следуем к Нему, не блуждает во многом. Но собранный воедино, не рассеивающийся взгляд рождается восхищеньем, которое своим обильным убеждением испытывает мысли [сообщая им] крепость разума.

9. В начале творения, когда Бог сотворил Адама, и он еще не мог отличать правое от левого[1], то, как только был сотворен, он [уже] пожелал [обрести] божественность. Тому, что сатана посеял в нем со злым умыслом, [сказав] «Станьте как боги»[2], [Адам] поверил по своей неопытности. Бог же осуществил это на деле, и в конце дней по многой любви Того, Кто сотворил его, ему был дан венец[3] божественности. Правильно

---

[1] Ср. Быт 4, 11.

[2] Быт 3, 5.

[3] Ср. Прем 5, 16.

сказали отцы, движимые Духом, вещавшим через них Божию силу, Который осуществил это и открыл им сие таинство:

10. «Единство Христа в божественности указывает нам на таинство единения всего во Христе»[1]. Таинство же состоит в том, что все творение благодаря Одному[2] таинственно приблизилось к Богу и распространилось во всём[3]. Словно части тела с туловищем[4], всё объединено в Нем, Он же – будто голова[5] всего[6]. И для всего творения было установлено, что никогда никакая часть от целого не останется отделенной. Поистине, великий замысел Духа не [в том], чтобы передаться[7] одним только частным существам, но, чтобы совершить нечто более превосходное: он явит [всё] то, что здесь было раскрыто.

11. Слава тебе, Творец и Господь, Ты наполнил меня утешением и радостью в целостном созерцании Твоей любви. Ты вознес мою мысль от глубин земли и принял ее на престоле Твоей Сущности, чтобы водить в богатстве Твоей природы, восхищаться неизреченными таинствами Твоей любви и, удаляясь от множества частей творения, взойти к месту его Творца.

12. Меня опьяняет Его невидимый образ, меня восхищает Его слава, меня воспламеняют Его таинства, меня изумляет Его любовь. Он преподнес мне Свои таинства и явил мне Свое богатство. И когда мне кажется, что мой путь завершается, [все это] вновь охватывает[8] меня, но только с еще большей силой, чем это было прежде[9]. И когда мне кажется, что я погру-

[1] Цитата остается неидентифицированной. Современные переводчики (Беттиоло, Кьяла) находят в ней параллели с Евагрием Понтийским (*Admonitio paraenetica*) и Феодором Мопсуестийским. Стоит отметить, что последующий текст данного параграфа может быть продолжением цитаты.

[2] Ср. Рим 5, 17–19.

[3] Заключительная, трудная для точного понимания, фраза может также означать «перешло во всё / передалось всему». Скорее всего, ее следует интерпретировать как «[божественность] распространилась во всем [творении]».

[4] Ср. Рим 12, 5, Еф 5, 30, 1 Кор 12, 12.

[5] Или «начало».

[6] Ср. Кол 1, 18, Еф 1, 22–23.

[7] Или «распространиться».

[8] *Букв.* течь, кипеть, двигаться.

[9] *Букв.* эти [состояния] еще более славны, чем те, что я прошел [раньше].

зился в них, я начинаю вновь любоваться ими же, что стали передо мной великим морем, которое невозможно пересечь и которое сладко для созерцания. От повторения этого сменяются Его откровения, увеличиваются Его таинства и меняются в уме Его образы.

13. Если уже в том, что касается нас и нашей природы, Его таинства не ограничены, то кто [дерзнет] приступить к Его природе? Может ли быть еще и другая природа, более крепкая для прозрения, [чем та], что у ангелов, дабы не удалиться от их ведения? Если в том, что мы видим и воспринимаем[1] – [только] стези Его домостроительства (*mdabbrānūṯā*), которые остаются недоступными для постижения уму, то каково же то, что невидимо?

14. О безмерная любовь Бога к Своему созданию! Мы глядим на это таинство через невыразимое прозрение, уразумевая, что Он присоединил творение к [божественной] Сущности не потому, что нуждался в нем, но основал его, чтобы оно приблизилось к Нему и причастилось Его богатству. Он дал ему Свое, чтобы оно распознало вечную благость Его природы, и Он положил на него честь и славу Своей божественности. Вместо невидимого Бога видимое творение было названо богом[2], и вместо несотворенного и вневременного Он увенчал (*kallel*)[3] наименованием Троицы сотворенное и имеющее начало. То честное имя, для почтения святости которого даже

---

[1] Ср. Ин 1, 1.

[2] Ср. Евагрий Понтийский, «Гностические главы» V, 81 (по общепринятой в сирийской традиции редакции S_1): «Когда ум сподобится пребывать в созерцании Святого Единства, то по благодати он будет наречен богом, ибо стал совершенным в образе своего Творца» (Guillaumont, A., *Les six centuries des “Képhalaia Gnostica” d’Évagre le Pontique* (Patrologia Orientalis, 28:1). Paris, 1958, p. 210).

[3] Ср. Исаак Сирин, *Второе собрание* X, 24: «Он Тот [...], Кто даровал корону (*tāgā*) своей бесконечности созданному творению» (Brock, S. P., *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). ‘The Second Part’, Chapters IV–XLI* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 554; Scriptores Syri, 224). Louvain, 1995, p. 37); Евагрий Понтийский, «Гностические главы» I, 75 (по общепринятой в сирийской традиции редакции S_1): «Если венец (*klīlā*) праведности есть ведение Святой Троицы, то в конце своего пути святые будут обязательно им увенчаны» (Guillaumont, *Les six centuries des “Képhalaia Gnostica” d’Évagre le Pontique*, p. 52).

уста ангелов не [достаточно] чисты, было положено на Его создание.

15. Это есть уничижение, о котором говорится в Священном Писании: «Он уничижил Себя Самого»[1], – о чем блаженный [апостол] Павел сказал в неизреченном восхищении[2]. Его толкование есть прозрение истории[3] божественной любви, ибо Он возлюбил всё творение, чтобы оно называлось богом и имя Его величия стало именем [творения].

16. Велико это таинство![4] Я не знаю, как я задумал плавать в этом великом море, и кто дал мне эти крепкие руки, которые сладостно плывут в неосязаемой бездне и не утруждаются. Но чем больше мы видим распростертое море, край которого не показывается, тем больше облекаемся в сладость, и вместо усталости – радость вырывается из сердца. Я не ведаю, каким образом я стал достоин сей благодати, дабы толковать божественную любовь, которая не изрекаема тварным языком. [И даже] существа ангельские слабы, чтобы подняться до высоты ее созерцания и чтобы вместить в своих мыслях все богатство столь великой Его любви.

17. Мы предаемся этому не для того, чтобы исследовать такую высоту, но чтобы наслаждаться ею. Да [через] небольшое вкушение воспримем историю Его попечения[5]. Поэтому остановимся и пребудем в молчании (*šeṯqā*) после того, как нам было явлено то, предел чего неисследим – любовь Божья к Своему творению. И пока не настало то время, когда мы обретем осуществление прообраза Его таинства в ином мире, который уготован для откровения любви, остановим наше слово здесь, крепко держась сего утешения, являющегося зеркалом [грядущего утешения], и [держась] смутного образа нашего ведения о любви и нашей веры до дня великого и славного от-

---

1 Фил 2, 7.

2 Ср. 2 Кор 12, 1–4.

3 Или «повествование, изложение».

4 Ср. Еф 5, 32.

5 *Букв.* помощи.

кровения, когда мы незримо увидим наше богатство с нами и у нас[1].

18. Кто способен вместить восхищение и радость от того, что уготовано нам без требования, но по Его вечной любви и безмерной милости? «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас»[2]. Ему слава во веки веков. Аминь. Аминь.

Его же (16)

1. Существует молитва чистая (*ṣlōṯā dḵīṯā*) и молитва духовная (*ṣlōṯā rūḥānīṯā*). Последняя из двух превосходнее первой, как свет солнца [превосходнее] свечения малого светильника.

2. Чистая молитва есть та, что, благодаря попечению о [вечных] благах и памятованию о грядущем веке[3], превозносится над блужданием помыслов и попечением о земном. Она есть прошение о прекрасном и освобождение от беспокойства о преходящем.

3. Молитва духовная есть та, что возникает в разуме от воздействия Святого Духа и при ощущении[4] того, что превосходит познание сотворенного. Она не сподвигает ни к каким взысканиям – даже [к взысканию] совершенства, желанию [получить] обетованное и [обрести] Царство Небесное. Ведь в ней действием Святого Духа и без собственной воли природа (*kyānā*) выходит из себя[5]. [В это время] душа (*nafšā*) пребывает в изумлении перед божественной Славой (*šūḇḥā alāhāyā*) в соответствии с чином тех святых сил, [что пребывают] в неизреченных славословиях. Остальное о них говорит [апостол] Павел[6].

4. Первая молитва есть труд, и она подчинена свободной

[1] Ср. 1 Кор 13, 12.

[2] Еф 2, 4.

[3] Ср. Евр 2, 5.

[4] *Букв.* движении ощущения (*zawʿē da-margšānūṯā*).

[5] Или «ведь в ней действием Святого Духа природа выходит из себя, [удаляясь] от воли».

[6] Ср. Еф 1, 21 и Кол 1, 16.

воле (*ṣeḇyānā*). Ее движения (*zawʿē*) закреплены[1]: душа, которая молится с телом и умом.

5. Во [время же] второй [молитвы] ни душа, ни телесные чувства не молятся, и она не подчинена воле. Ибо, когда всё безмолвствует, Дух совершает Свою волю. Это не молитва, а, скорее, молчание (*šeṯqā*). И это есть бестелесное богослужение, которое, по подобию сил небесных, совершается святыми на земле, словно на небе.

6. Когда душа созерцает сущности (*hawnē*)[2], глаза переполняются слезами от сладости увиденного. Временами помыслы одолевают душу, но если она пребывает в изумлении пред божественной Сущностью, то ни один из них [не может возобладать].

1 Перечисляются те части человека, которые участвуют в молитве.

2 *Букв*. умы (*hawnē*). С. Кьяла допускает возможную эмендацию «сотворенные сущности» (*hwāyē*).

Юрий Аржанов

Физика Аристотеля в сирийской школе

До нашего времени не сохранилось ни одного сирийского перевода натурфилософских трудов Аристотеля, хотя различные источники указывают на то, что физика, или «наука о природе», была знакома сирийцам как часть общего образования. Важное значение в связи с этим приобретает вопрос о том, в каких литературных формах наука о природе была представлена на восточных рубежах эллинистического мира. Данная статья состоит из трех частей: в первой приводится ряд источников о положении натурфилософии в составе *curriculum* сирийских школ; во второй рассматриваются сохранившиеся сирийские сочинения, связанные с аристотелевской физикой и отражающие запросы академической среды; третья часть посвящена трактату «Метеорология» и его сирийским версиям.

1. Наука о природе в составе ΕΓΚΥΚΛΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ

Сирийские школы, находившиеся в ареале распространения эллинистической культуры, переняли под ее влиянием также интерес к трудам Аристотеля[1]. К IV–V вв. в Александрии сложился курс «общего образования» (ἔγκυκλος παιδεία), в котором логические сочинения Стагирита играли роль вводных текстов, предшествовавших изучению других предметов. При этом, следовавший первым в учебном плане трактат «Категории» как правило предварялся не только введением к нему («Исагогика» Порфирия), но и общим введением в философ-

---

[1] См. о рецепции эллинистической культуры в Сирии: Brock, S. P., *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning* // Garsoïan, N. G. [et al.], eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*. Dumbarton Oaks, 1982, p. 17–34 [переизд. в: Brock, S. P., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. (Variorum Series). London, 1984, ch. VI]; Endreß, G., *Philosophie und Wissenschaften bei den Syrern* // Fischer, W., Gätje, H., Hg., *Grundriss der arabischen Philologie*. Bd. 2. Wiesbaden, 1987, S. 407–412.

ские дисциплины (*Prolegomena*), предметом которого служили вопросы о том, какие существуют науки и в какой последовательности их следует изучать[1]. Тексты, составленные в жанре *Prolegomena* дают нам основное представление о том, как был устроен образовательный процесс в период, когда александрийская модель образования приходит на те восточные рубежи эллинизированного мира, где языком литературы помимо греческого служил сирийский.

Наиболее раннее свидетельство о знакомстве с этой моделью мы находим в трудах выпускника александрийской академии Сергия Решайнского (ум. в 536 г.)[2]. После завершения образования Сергий переехал в Сирию, где стал священником и главным врачом (сир. ܐܪܟܝܐܛܪܘܣ = греч. ἀρχιατρός) города Rēш ʿАйнā, а также начал активно заниматься переводами Галена и Аристотеля на сирийский язык[3]. По просьбе одного из священников, выступавшего его помощником и одновременно заказчиком философских трудов, Сергий составил введение в философию, которое носит заголовок «О цели всех сочинений Аристотеля» (ܥܠ ܢܝܫܐ ܕܡܟܬܒܢܘܬܗ ܟܠܗܝܢ ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ). Поскольку основным авторитетом в области как медицины, так и философии к тому времени выступал Гален, Сергий в начале сочинения призывает своего адресата больше внимания уделить текстам Аристотеля как необходимому «инструменту» (греч. ὄργανον) философских размышлений[4]:

---

[1] См.: Hein, C., *Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt am Main, 1985; Mansfeld, J., *Prolegomena: Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*. (Philosophia Antiqua, vol. 61). Leiden/New York, 1994.

[2] См.: Hugonnard-Roche, H., *Aux origines de l'exégèse orientale et la logique d'Aristote: Sergius de Resʿaina, médecin et philosophe* // Journal Asiatique 277 (1989), p. 1–17; Hugonnard-Roche, H., *Note sur Sergius de Rēšʿainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote* // Endress, G., Kruk, R., eds., *The Ancient Traditions in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden, 1998, p. 121–143.

[3] Список переводов Сергия приводит Х̣унайн Ибн Исх̣āк̣, см.: Bergsträsser, G., *Ḥunain ibn Isḥaq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 17.2). Leipzig, 1925.

[4] Текст приводится по рукописям Paris *BnF Syr.* 354 fol. 1v–2r [сокращение «P» в критическом аппарате] (датируется XIII в.) и Birmingham *Mingana Syr.* 606 fol. 52r–v [сокращение «M»] (XX в.). Основной вариант сирийского текста и русский перевод как правило (с небольшими исключениями) отражают

ܟܕ ܗܟܠ ܡܕܡ ܡܕܡ ܡܢ ܡܟܬܒܢܘܬܗ ܕܓܠܝܢܘܣ ܐܣܝܐ ܡܦܩܝܢ
ܗܘܝܢ. ܡܢ ܡܡܠܠܐ ܕܝܘܢܝܐ ܠܒܪܬ ܩܠܐ ܕܣܘܪܝܝܐ. ܐܠܐ* ܟܕ ܡܦܩ
ܗܘܝܬ. ܐܢܬ ܕܝܢ ܟܬܒ ܗܘܝܬ ܒܬܪܝ. ܟܕ ܡܬܩܢ ܗܘܝܬ ܡ̈ܠܐ
ܣܘܪ̈ܝܝܬܐ. ܐܝܟ ܕܬܒܥ ܡܡܠܠܐ ܕܠܗ ܕܠܫܢܐ ܗܢܐ. ܘܟܕ ܚܙܝܬ
ܦܘܠܓ̈ܐ ܫܦܝܪ̈ܐ ܕܡܠܬܐ ܕܐܝܬ ܒܡܟܬܒܢܘܬܗ ܕܓܒܪܐ. ܘܬܘܣܦ̈ܐ
ܘܬܘܣ̈ܦܬܐ ܕܐܣܝܡ ܒܗ̇، ܡܫܘܫܐܝܬ. ܘܡܠܝܐܝܬ. ܫܠܡܐܝܬ. ܕܡܢ
ܐܣܟܡܐ* ܟܕ ܢܣܒ ܠܗ ܓܒܪܐ ܗܢܐ ܒܠܬܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܕܪܕܝܘܬܐ.
ܘܡܢܐ ܡܠܐܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܡܢ ܢܦܫܗ ܐܘ ܡܢ ܐܚܪ ܐܚܪܝܢ ܡܢ
ܡܟܬܒ̈ܢܐ* ܕܩܕܡܘܗܝ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܦܣܩܬ ܦܬܓܡܐ ܠܐܣܟܡܬ
ܘܠܦܢܝܐ ܕܟܝ. ܕܪܫܢܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܘܡܠܬܐ ܕܟܠܗ̇ ܕܪܕܝܘܬܐ
ܐܪܣܛܛܠܝܣ* ܗܘܐ. ܠܗ ܒܟܘܢܫ ܠܓܠܝܢܘܣ ܘܠܐܚܪ̈ܢܐ ܣܒܪ̈ܘܗܝ،
ܐܘܣ̈ܝܬܐ. ܐܠܐ ܘܐܦ ܠܟܠܗܘܢ ܡܟܬܒ̈ܢܐ ܦܝܠܘܣܘܦ̈ܐ* ܡܫ̈ܡܗܐ
ܕܗܘܘ ܡܢ ܒܬܪܗ. ܒܕܡܐ ܓܒܪ ܠܒܢܐ ܕܗܘ ܚܒܝܐ ܐܬܝܬܗ ܠܓܒܪܐ
ܗܢܐ ܠܒܗܘܪܐ ܕܝ̈ܘܥܐ. ܒܠܗܘܢ ܡ̈ܠܘܬܐ ܕܦܝܠܣܘܦܘܬܐ*
ܘܪܕܝܘܬܐ* ܒܠܚܘܕ. ܒܕܡܘܬ ܚܡ̈ܪܐ ܦܩ̈ܥܠܐ* ܡܒܕܪ̈ܝܢ ܗܘ̈ܝ، ܘܪ̈ܕܝܢ
ܒܠܒܠܐܝܬ. ܘܠܐ ܡܕܒܪܐܝܬ* ܠܘܬ ܟܠܗܘܢ ܡܟܬܒ̈ܢܐ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܗ̇ܘ
ܒܠܫܘܕܘܗܝ،* ܒܕܡܘܬ ܐܣܝܐ ܚܟܝܡܐ. ܟܢܫ ܐܢ̈ܫ ܠܟܠܗܘܢ ܡܢ̈ܘܬܐ*
ܕܡܒܕܪ̈ܢ ܗ̈ܘܝ،* ܘܪܟܒ ܐܢܘܢ ܐܘܡܢܐܝܬ ܘܒܕܘܟܬܐܝܬ. ܘܡܕܝܢ
ܡܢܘܡ* ܚܕ. ܒܘܕܪܐ ܫܠܡܐ ܕܡܠܦܢܘܬܗ.

Apparatus criticus:

P ܐܠܐ : M ܐܢܐ ‖ P ܐܣܟܡܐ : M ܐܣܟܐ ‖ P ܡܟܬܒܢܐ : M ܡܟܬܒ̈ܢܐ ‖ P ܐܪܣܛܛܠܝܣ : M ܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ‖ P ܦ̈ܝܠܣܘܦܐ : M ܘܦܝܠܣܘ̈ܦܐ ‖ P ܕܦܝܠܣܘܦܘܬܐ : M ܕܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ‖ P ܘܪܕܝܘܬܐ : M ܘܕܪܕܝܘܬܐ ‖ P ܦܩ̈ܥܠܐ : M ܦܩ̈ܥܠ ‖ P ܢܕܒܪܐܝܬ : M ܢܕܒܪܢܐܝܬ ‖ P ܒܠܫܘܕܘܗܝ : M ܠܫܘܕܘܗܝ ‖ P ܡܢ̈ܘܬܐ : M ܡܟܬܒ̈ܢܘܬܐ ‖ P ܗ̈ܘܝ : om. M ‖ P ܡܢܘܡ : M ܐܝܟ

Пока мы переводили некоторые из сочинений врача Галена с языка греков на наречие сирийцев – при этом, я переводил, а ты записывал за мной, исправляя сирийские слова, как того требует звучание этого языка, – когда ты увидел красивые различения (διαιρέσεις) слова, которые содержатся в книгах [этого] человека,

более древнюю парижскую рукопись. Расхождения с версией из собрания Минганы приводятся в критической аппарате (в тексте соответствующие слова отмечены знаком *). Ср. французский перевод отрывка в: Hugonnard-Roche, H., *La logique d'Aristote du grec au syriaque: Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*. Paris, 2004, p. 168.

> а также часто и искусно приводимые в них определения (ὅροι) и демонстрации (ἀποδείξεις), то ты спросил меня, откуда этот человек приобрел основание и начало обучения и получил ли он подобное богатство [знаний] сам по себе или от одного из других авторов, бывших прежде него. На это, видя в тебе любовь к учению, я ответил, что источник, и начало, и основа всякого обучения это Аристотель – не только для Галена и для других его собратьев-врачей, но и для всех знаменитых писателей-философов, что были после него. Ибо до того времени, когда природа привела этого человека в мир людей, все части философии и все [предметы] обучения, подобно простым лекарства, были беспорядочно и бессмысленно разбросаны и рассеяны по всем писателям. И лишь он один, подобно мудрому врачу, собрал все части, которые были разбросаны, искусно и разумно соединив их, и составил из них одно цельное лекарство своего учения.

Похвала Сергия греческому философу, раскрывающая интересные детали работы его самого как переводчика, представляет Аристотеля искусным врачом, который смог из простых лекарственных препаратов (греч. τὰ ἁπλᾶ φάρμακα[1]) составить универсальный бальзам, способный исцелять человеческие души. Пафос этого сравнения, хорошо понятного адресату данного «введения»[2], указывает на то, что положение Аристотеля в сирийской системе образования в начале VI в. еще не было прочным, и только начиная с этого времени труды фило-

---

[1] Соответствующий трактат Галена (лат. *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, см.: *Claudii Galeni Opera omnia* / ed. C. G. Kühn. T. XI–XII. Lipsiae, 1826 [переизд.: Hildesheim, 1965]), согласно свидетельству Ḥунайна б. Исḥāḳа, был несколько раз переведен на сирийский язык, см.: Bergsträsser, *Ḥunain ibn Isḥaq*, S. 53 [сир. текст], 23–24 [нем. пер.]. См. также: Degen, R., *Galen im Syrischen: Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens* // Nutton, V., ed., *Galen: Problems and Prospects*. London, 1981, p. 131–166 (особенно с. 146). Принадлежащий Сергию перевод глав 6–8 данного трактата (= *Galeni Opera omnia*, XI.789–892, XII.1–158) сохранился в рукописи Британской библиотеки Лондона *Add.* 14661, датируемой VI–VII вв. и был частично издан в: Merx, A., *Proben der syrischen Übersetzung von Galenus' Schrift über die einfachen Heilmittel* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 39 (1885), S. 237–305.

[2] В своем переводе *De simplicium medicamentorum* Сергий также обращается к Феодору, ср.: Merx, *Proben der syrischen Übersetzung*, S. 244–245.

софа, и прежде всего его сочинения по логике, становятся предметом активного изучения и перевода на сирийский язык[1]. Интерес к «Органону» привел к знакомству также и с вводными сочинениями по философии, в которых была представлена общая схема ἔγκυκλος παιδεία[2]. В другом сочинении Сергия Решайнского, написанном в том же жанре *Prolegomena* раньше, чем более развернутый трактат, процитированный выше[3], и озаглавленном «О цели философии Аристотеля» (сир. ܡܐܡܪܐ ܥܠ ܢܝܫܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܗ ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ)[4], приводится следующее определение философии[5]:

> ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܡܬܦܠܓܐ ܠܬܪܬܝܢ ܡܢ̈ܘܬܐ. ܗ̄. ܠܬܐܘܪܝܐ. ܘܠܡܥܒܕܢܘܬܐ. ܐܦ ܗܝ ܕܝܢ ܬܐܘܪܝܐ ܡܬܦܠܓܐ ܠܝܕ̈ܥܬܐ ܕܐܠܗ̈ܝܬܐ. ܘܠܡܠܘܬ ܟܝ̈ܢܐ. ܘܠܝܘܠܦ̈ܢܐ. ܗ̄. ܕܡܫܘܚܘܬܐ. ܘܕܡܢܝܢܘܬܐ. ܘܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ. ܘܕܡܘܣܝܩܘܬܐ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܐܦ ܣܘܥܪܢܘܬܐ ܡܬܦܠܓܐ. ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܓܘܐ ܕܟܠܗ ܥܡܐ. ܘܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܒܝܬܐ ܕܐܢܫ. ܘܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܦܪܨܘܦܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ.
>
> Философия разделяется на две части: на теорию и практику. Теория же в свою очередь разделяется на науку о божественном [= богословие], учение о природном [= физика] и математику, которая [состоит из] геометрии, арифметики, астрономии и музыки. Практика же в свою очередь разделяется на управление в целом всем народом [= политика], на управление домом [от-

[1] См.: Bruns, P., *Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik* // Bruns, P., Hg., *Von Athen nach Bagdad: Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*. Bonn, 2003, S. 29–39.

[2] Ср.: Watt, J., *Grammar, Rhetoric and the Enkyklios Paideia in Syriac* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 143 (1993), S. 47–71.

[3] В трактате «О цели всех сочинений Аристотеля» Сергий отмечает, что ранее им уже «была составлена краткая мēмрā о цели философии Аристотеля» (ܕܥܒܝܕ ܗܘ ܠܝ ܡܐܡܪܐ ܚܕ ܒܦܣܝܩܬܐ. ܥܠ ܢܝܫܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܗ ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ), см. текст: *BnF Syr*. 354 fol. 2v и *Mingana Syr*. 606 fol. 52v.

[4] Трактат сохранился в рукописи Берлинской библиотеки *Petermann* 9 (*Sachau* 88) fol. 83v–104r. См. описание: Sachau, E., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. 23. Band: *Verzeichniss der syrischen Handschriften*. 1. Abteilung. Berlin, 1899, S. 321–335.

[5] Текст по рукописи *Petermann* 9 (*Sachau* 88) fol. 83v. Ср. французский перевод: Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote*, p. 153–154.

> дельного] человека [= ойкономия] и управление только самим собой [= психология].

Заимствованная Сергием из александрийских введений схема деления философии, в которой «учение о природном» (ܡܠܠܘܬܐ ܟܝ̈ܢܐ), т.е. физика, выступает частью «теоретических» наук, в почти неизменном виде повторяется у позднейших сирийских авторов. В частности, она появляется в сохранившемся на арабском языке фрагменте из сочинения по логике, принадлежащем Павлу Персу (531–578 гг.)[1]. Текст Павла практически дословно воспроизводит процитированный выше фрагмент из трактата Сергия «О цели всех сочинений Аристотеля», и возможно, что он был прямо заимствован из этого сочинения (хотя не исключено, что оба автора опирались на один и тот же греческий источник)[2]. Очевидно, что трактаты Сергия, которые первоначально были обращены к отдельным образованным сирийцам и отвечали их интеллектуальным запросам, уже в середине VI века получили широкое распространение[3], а приводимая в них классификация философии была хорошо известна.

---

[1] См. текст в: Gutas, D., *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: A milestone between Alexandria and Bagdad* // Islam 60 (1983), p. 231–267. См. также: Teixidor, J., *Aristote en syriaque: Paul le Perse, logicien du VIe siècle*. Paris, 2003; Hugonnard-Roche, H., *Paul le Perse* // Goulet, R., ed., *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. V/1: De Paccius à Plotin. Paris, 2012, p. 183–187.

[2] На сирийском языке сохранился еще один трактат по логике, принадлежащий перу Павла. Его текст на основе рукописи *BL Add*. 14660 был издан в: Land, J. P. N., *Anecdota Syriaca*. T. IV. Leiden, 1875, p. 1–32 [сир.], 1–30 [лат.]. В этом сочинении Павел проводит деление на «теорию» и «практику», тогда как теория в свою очередь разделяется им на науку об «интелектуально познаваемом» (сир. ܡܬܝܕܥܢܘܬܐ, греч. τὰ νοητά, = теология), «чувственно познаваемом» (сир. ܡܬܪܓܫܢܘܬܐ, греч. τὰ αἰσθητά, = физика) и «о том, что между этими [двумя категориями]» (= математика) (см. с. 5 [сир.], 5 [лат. пер.]). Отличная в данном случае схема деления указывает на то, что в распоряжении Павла находился не только трактат Сергия, но и другие источники. Ср.: Hugonnard-Roche, H., *Le traité de logique de Paul le Perse* // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 11 (2000), p. 59–82.

[3] Характерно, что Ḥунайн б. Исҳāḳ в своем послании о переводах Галена на сирийский язык из переводчиков доисламского времени упоминает почти исключительно Сергия. См. Bergsträsser, *Ḥunain ibn Isḥaq*.

Популярности трудов Сергия не в последнюю очередь способствовало то обстоятельство, что заимствованная им из Александрии философская традиция неоплатонизма была достаточно близка к монашеской аскетической практике, тогда как именно монастыри в период поздней античности и раннего средневековья становятся основными центрами образования и науки. Другим автором, испытавшим на себе влияние неоплатонизма и приобретшим популярность в сирийском монашестве, был Евагрий Понтийский, труды которого в значительной мере сохранились именно на сирийском языке[1]. Понятия φύσις «природа» и φυσική «наука о природе» имеют особое звучание в контексте философии Евагрия. В начале трактата «Практик» (Πρακτικός) он пишет[2]:

> Χριστιανισμός ἐστι δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός.
>
> Христианство есть учение Спасителя нашего Христа, которое состоит из практики, физики и теологии.

Тем самым Евагрий предлагает несколько отличную схему обучения, чем приведенная выше александрийская модель. В сохранившейся на сирийском языке заключительной части трактата «Гностик» (Γνωστικός), который по жанру сближается с введениями в философию, он приводит следующее определение выделенных им частей «учения»[3]:

> ܢܝܫܐ ܕܕܘܒܪ̈ܐ ܛ̈ܒܐ ܕܢܕܟܘܢ ܗܘܢܐ. ܘܢܥܒܕܘܢܝܗܝ ܠܐ ܡܚܫܢܐ
> ܕܚ̈ܫܐ. ܢܝܫܐ ܕܝܢ ܕܝܕܥܬܐ ܕܟ̈ܝܢܐ. ܕܬܓܠܐ ܫܪܪܐ ܕܛܡܝܪ ܒܒܪ̈ܝܬܐ
> ܕܢܦܘܩ ܕܝܢ ܐܝܟ ܗܘܢܗ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܐܪ̈ܓܫܬܐ. ܘܢܦܩܝܘܗܝ، ܠܘܬ ܗܝ،
> ܝܕܥܬܐ ܪܫܝܬܐ ܕܟܠ. ܡܗܘܡܬܐ ܗܝ، ܕܚܙܝܬܐ ܕܐܠܗܐ.

---

[1] Ср.: Young, R. D., *The Influence of Evagrius of Pontus* // Young, R. D., Blanchard, M. J., eds., *To train his Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*. Washington, 2011, p. 157–175.

[2] Текст: Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le Moine* II / Éd. A. et C. Guillaumont. (Sources chrétiennes 171). Paris, 1971, p. 498.

[3] Текст: Frankenberg, W., *Evagrius Ponticus*. (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge, Bd. XIII, Nr. 2). Berlin, 1912, S. 552.

> Целью добрых нравов [= πρακτική] служит очищение ума и достижение им бесстрастия. Цель науки о природе [= φυσική] – явить истину, скрытую в вещах. Удаляя же свой ум от всего земного и обращаясь к главному знанию всего [сущего], человек приобретает дар видения Бога [= θεολογική].

В согласии с традицией платонизма, в котором «природа» служила не столько формой существования явлений, сколько их внутренним принципом, Евагрий называет целью «науки о природе» (ܝܕܥܬܐ ܕܟܝ̈ܢܐ) не наблюдение и описание природных явлений, но раскрытие их внутренней сущности[1]. Сергий Решайнский, живший на столетие позже «философа в пустыне»[2], был во многом солидарен с ним в своих философских предпочтениях, которые он приобрел, видимо, не из сочинений Евагрия, но из трудов александрийской школы, в которых взгляды Аристотеля были приведены в согласие с учением Платона[3]. Соединение платонизма и аристотелизма становится характерной чертой сирийской школы с ранней фазы рецепции натурфилософии Аристотеля. Интересен в связи с этим следующий фрагмент развернутого введения Сергия[4]:

---

[1] Для Евагрия, видевшего возможность «очищения ума» только на путях аскезы, размышления о «природе» имели прежде всего антропологический смысл, давая основание для рассуждения о природе человека и ее границах. В наиболее систематическом изложении своей философии, так называемом «Послании к Мелании», Евагрий последовательно развивает идею определения человеком собственной природы, которая в конечном итоге должна быть преодолена на пути уподобления Богу. См. сир. текст: Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, S. 612–619; Vitestam, G., *Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de “La grande lettre d’Évagre le Pontique à Melanie l’Ancienne”*. Lund, 1964. Рус. перевод: *Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия*. Т. 1. СПб, 2009, с. 465–497.

[2] Выражение А. Гийомона: Guillaumont, A., *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique* // Revue de l’Histoire des Religions 181 (1972), p. 29–56.

[3] Ср. анонимное введение в философию Платона, которое издатель текста отнес к кругу Олимпиодора (ок. 500–570 гг.): Westerink, L. G., *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam, 1962 (особенно с. 20–21). Рус. пер. Т. Ю. Бородай и А. А. Пичхадзе: *Платон. Диалоги*. М., 1986, с. 476–505, особенно с. 486.

[4] Текст: *BnF Syr*. 354 fol. 3v–4v и *Mingana Syr*. 606 fol. 53v–54v. Ср. французский перевод: Hugonnard-Roche, *La logique d’Aristote*, p. 191–192.

ܦܠܓܘܬܗ̇ ܩܕ̈ܡܝܐ ܠܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ*. ܠܬܪ̈ܬܝܢ ܡ̈ܢܘܬܗ̇ ܩܕ̈ܡܝܬܐ. ܗܘܝ
ܕܝܢ ܠܝ̈ܕܥܬܐ ܘܠܣܘܥܪܢܘܬܐ. ܒܕ̇ ܢܡܚܝܢ ܡܚܡ ܒܪܘܫܐ. ܘܐܦ ܥܠ
ܦܘܠܓܐ* ܗܢܐ. ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ ܕܐܦ ܐܠܗܐ ܕܗ̣ܘ ܐܝܬܘܗܝ ܪܝܫܐ
ܕܟܠ. ܬܪ̈ܬܝܢ ܩܢܐ ܚ̈ܝܠܐ ܕ ܓܘܐ* ܕܒܝܕܗܘܢ* ܢܕܒܪ ܟܠܗܝܢ ܡܒܪ̈ܝܢܘܬܗ.
ܚܕ ܗܘ̇ ܕܒܗ̇ ܐܩܝܡ ܟܠ*. ܘܐܝܬܝ ܠܗܘܝܐ. ܘܐܚܪܢܐ ܗܘ̇ ܕܒܗ ܒܛܝܠ
ܠܗ ܥܠ ܣܘܡܟܐ ܘܥܠ ܢܛܘܪܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܒܗܘܢ ܐܬܥܒܕ.
ܘܒܕܡܘܢ ܠܡ ܡܛܠ ܕܐܦ ܗ̣ܝ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ* ܕܒܕܡܘܬܐ ܗ̣ܝ*
ܕܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܝܬܝܗ̇* ܡ̈ܢܘܬܗ ܩܕ̈ܡܝܬܐ.
ܝܕܥܬܢܘܬܐ* ܘܣܘܥܪܢܘܬܐ. ܒܗ̇ ܓܝܪ ܚܙܐ ܕܒܗ̇ ܝܕܥܐ ܟܠ.
ܒܫܠܡ ܒܡܕܥܐ ܕܒܪܘܝܐ ܡܕܒܪܢܐ. ܘܒܗ̇ ܐܫܬܪܝܬܐ ܕܡܒܪܐ ܒܗ̇
ܐܝܠܝܢ ܕܙ̈ܕܩ. [...]
ܐܠܐ ܘܐܦ ܠܟܠ ܚܕܐ* ܡܢ ܗܠܝܢ ܬܘܒ ܡ̈ܢܘܬܐ. ܡܦܠܓܝܢ ܠܗ̇
ܬܘܒ ܠܡ̈ܢܘܬܐ ܐܚ̈ܪܢܝܬܐ ܕܡܬܐܡܪܝܢ ܡ̈ܢܘܬ ܡ̈ܢܘܬܐ*. ܠܝ̈ܕܥܬܐ
ܓܝܪ ܕܗ̇ܝ ܗ̣ܝ ܡܢܬܗ̇ ܩܕܡܝܬܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ*. ܡܦܠܓܝܢ ܠܗ̇
ܠܡܠܦܢܘܬܐ ܗ̇ܝ ܕܟܠ ܟܝ̈ܢܐ ܦ̈ܘܣܝܐ. ܐܝܟ ܕܐܠܗ̈ܝܐ ܡܬܒܩܝܢ
ܠܗܘܢ. ܘܠܡܠܦܢܘܬܐ ܬܘܒ ܕܟܠܝܗܘܢ ܐܠܗܝܬܐ ܡܬܒܩܝܢ ܠܗ̇.
ܘܠܡܠܦܢܘܬܐ ܕܟܠ ܟܝ̈ܢܐ ܡܬܬܙܝܥܢܐ*. ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܣܝܡܬܐ* ܡܢܝ
ܠܗ̇. ܘܠܗ̇ ܬܘܒ ܡܠܦܢܘܬܐ ܐܣܬܪܝܬܐ ܕܒܡܠܦܢܐ ܡܬܩܪܝܐ: ܗ̇ܝ
ܕܡܫܬܐܠܐ ܦܘ̈ܠܓܐ ܡܬܒܩܝܢ ܠܗ̇.

Apparatus criticus:

P ܠܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ : M ܠܦܝܠܣܘܦܘܬܐ || P ܦܘܠܓܐ : M ܥܠܬܐ ܕܦܘܠܓܐ || P ܬܪ̈ܬܝܢ ܩܢܐ ܚ̈ܝܠܐ ܕ ܓܘܐ : M ܬܪܬܝܢ ܚ̈ܝܠܐ ܕ ܓܘܐ ܩܢܐ || P ܕܒܝܕܗܘܢ : M ܕܒܝܕܗܘܢ || P ܟܠ : M ܠܟܠ || P ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ : M ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ || P ܗ̣ܝ : om. M || P ܐܝܬܝܗ̇ : M ܐܝܬܝܗܘܢ || M, P corr. in marg. ܝܕܥܬܢܘܬܐ : P ܝܕܥܬܬܢܘܬܐ || P ܠܟܠ ܚܕܐ : M ܠܟܠ ܚܕܐ ܚܕܐ || P ܡ̈ܢܘܬܐ ܡ̈ܢܘܬܐ : M ܡ̈ܢܘܬ ܡ̈ܢܘܬܐ || P ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ : M ܕܦܝܠܣܘܦܘܬܐ || P ܡܬܬܙܝܥܢܐ : M ܡܬܙܝܥܢܐ || P ܒܣܝܡܬܐ : M ܒܣܝܡܘܬܐ

Философия прежде всего подразделяется на две главные части: теорию и практику, о чем далее следует дать отчет. В связи с этим делением следует сказать, что также Бог, Кто есть начало всего [сущего], обладает двумя общими силами, с помощью которых Он приводит в движение все, что Им сотворено. Одна – та, с помощью которой Он все установил и привел к бытию; а другая – та, с помощью которой Он заботится об устройстве и сохранении всего того, что было Им создано. Похожим образом,

> поскольку философия есть уподобление Богу, также и ее основных частей две: теоретическая и практическая. Ибо благодаря одной все может быть познаваемо, подобно деятельной силе Творца, а благодаря второй может быть исполнено то, что необходимо. [...]
>
> Но также и у каждой из этих частей есть другие части, на которые они разделяются и которые называются частями частей. Теорию же, которая представляет собой первый основной раздел философии, разделяют на учение о тех предметах, которые имеют духовную природу и называются божественными, так что и учение о них называется богословием, на учение о видимых природных явлениях, которое также называется физикой, и на другое учение, на котором основано образование и которое называется просто математикой.

Первый фрагмент, где говорится о двух «силах» в Боге, через которые Творец оказывается связан с творением[1], выражает традиционную для александрийских введений мысль о том, что цель философии состоит в уподоблении Богу[2]. Во второй части Сергий приводит ту же схему деления теоретической философии на богословие, физику и математику, которая представлена в его кратком введении, процитированном выше. Тем не менее, одна деталь вносит изменение в нее. Говоря о богословии, Сергий определяет ее предмет буквально как «духовные природы» (ܟܝܢ̈ܐ ܪܘܚܢܝ̈ܐ). И хотя далее он огова-

---

[1] Это учение встречается ранее у Филона, см. «Об Аврааме» § 121: πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὤν, αἱ δὲ παρ' ἑκάτερα αἱ πρεσβύταται καὶ ἐγγυτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις, ἡ μὲν ποιητική, ἡ δ' αὖ βασιλική «в центре находится Отец всего, Который в священных писаниях справедливо называется “Сущим”, а то, что находится с двух сторон от Него, – это древнейшие силы, которые пребывают ближе всего к Сущему: одна – созидательная, другая – правящая» (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / ed. L. Cohn. Berlin, 1902, p. 28). Очень схожая идея выражена в псевдоэпиграфе «О мире» (см. ниже 2 раздел статьи), который хронологически, скорее всего, предшествует времени жизни Филона. Видимо, она была в целом характерна для александрийской философской традиции, ср. комментарий к «Исагогике» Аммония (*Ammonius in Porphyrii Isagogen sive V voces* / ed. A. Busse. (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.3). Berlin, 1891, p. 3).

[2] Ср.: Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*, S. 99–101.

ривается, что существует собственно «учение о природе» (которое он называет ܟܝ̈ܢܝܬܐ, что служит калькой с греческого τὰ φυσικά), тем не менее использование слова «природа» в связи с богословием кажется неслучайным. Оно отражает представление о существовании видимой и невидимой природ, которое было характерно для Евагрия и в целом для платоников того времени. Сергий Решайнский, подготовивший переводы на сирийский язык не только аристотелевских текстов, но и так называемого «Дионисиева корпуса»[1], вполне закономерно рассматривал «учение о божественных природах» как часть единой науки о космосе, имеющем иерархическую структуру и вмещающем в себя как видимые, так и невидимые явления.

Представленная у Сергия схема философии появляется позднее в более формализованной, однако очень похожей форме, в учебных пособиях, которые отражают традицию восточно-сирийского образования. В одном из таких пособий, которое носит название «Книга схолий» (отрывок сохранился в компендии, составленном Сильваном из Ḳарду̅) и приписывается восточно-сирийскому автору Феодору бар Ко̅нӣ (конец VIII в.), приводится следующее определение[2]:

> ܡܢܘ̈ܬܐ ܕܝܢ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܢܝܢ܇ ܬܐܘܪܝܐ. ܘܡܥܒܕܢܘܬܐ܇ ܘܬܐܘܪܝܐ ܡܬܦܠܓܐ ܠܬܠܬܐ ܦܘܪ̈ܫܢܐ܇ ܠܝܕܥܬܐ ܕܐܠܗܝ̈ܬܐ ܘܠܝܕܥܬܐ ܕܟܝ̈ܢܝܬܐ ܘܠܝܕܥܬܐ ܕܝܘܠܦܢܐ. ܝܕܥܬܐ ܕܐܠܗܝ̈ܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܥܠܝܗܘܢ ܟܝ̈ܢܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ ܕܠܗ ܕܐܠܗܐ ܡܫܒܚܐ ܕܡܝܩܪܐ܇ ܘܕܟܝ̈ܢܝܬܐ ܕܥܠܝܗܘܢ ܟܝ̈ܢܐ ܡܬܪ̈ܟܒܢܐ. ܘܕܝܘܠܦܢܐ ܕܥܠܝܗܘܢ ܐܘܣܝ̈ܬܐ.

> Итак, частей философии две: теория и практика. Теория состоит из трех разделов: из науки о божественном, науки о природном

[1] См.: Sherwood, P., *Sergius of Reshaina and the Syriac versions of Pseudo-Denys* // Sacris Erudiri 4 (1952), p. 171–184; Watt, J., *From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition* // Lössl, J., Watt, J. W., eds., *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*. Ashgate, 2011, p. 239–257; Perczel, I., *Pseudo-Dionysius Areopagita and Pseudo Dormition of the Holy Virgin* // Le Muséon 125.1–2 (2012), p. 55–97.

[2] Текст: Hespel, R., éd., *Théodore bar Koni, Livre des scolies (recension d'Urmiah): Les collections annexées par Sylvain de Qardu*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 464–465 / Scriptores Syri, T. 197–198). Lovanii, 1984. T. 197, p. 45–46 [сир.]; T. 198, p. 38 [фр.].

> и науки математики. Наука о божественном относится ко всем, насколько это возможно, духовным природам, которые принадлежат Богу. [Наука] о природном – ко всем чувственно воспринимаемым природам. [Наука] математики – ко всем искусствам [= αἱ τέχναι].

Формулировка Бар Кōнӣ оказывается более сжатой (и легкой для запоминания), чем общее рассуждение Сергия, процитированное выше. Тем не менее, влияние Сергия оказывается заметно не только в использовании термина ܟܝ̈ܢܝܬܐ (= τὰ φυσικά), но прежде всего в характеристике богословия как науки о «духовных природах» (ܟܝ̈ܢܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ). Приведенный у Бар Кōнӣ фрагмент практически без изменений переходит в так называемую «Книгу определений»[1]. Этот сборник дефиниций и коротких описаний представляет собой продукт восточно-сирийской школьной среды и отражает ее состояние в IX–X вв.[2] Текст, который приведен в «Книге схолий» и «Книге определений», дословно воспроизводит в середине X в. Ḥасан Бар Бахлӯл в своем «Сирийском лексиконе» (ܠܟܣܝܩܘܢ ܣܘܪܝܝܐ)[3]. Эти три автора демонстрируют устойчивую традицию описания структуры ἔγκυκλος παιδεία, принятую в раннеисламский период в восточно-сирийских школах. Возможно, что эта традиция восходит первоначально не к тексту Сергия

---

1 Furlani, G., *"Il libro delle definizioni e divisioni" di Michele l'Interprete* // Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei; Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 6.2 (1926), p. 1–194. Описание частей философии (определение 6) приводится на с. 25 [сир.], 103 [ит.].

2 «Книга определений» передавалась в некоторых рукописях под именем Михаила, которого ряд исследователей (и в том числе издатель текста Дж. Фурлани) пытались отождествить с одним из учителей нисивинской академии Михаилом Бāḏōḳā («учитель») – отождествление, от которого приходится отказаться в свете анализа Л. Абрамовски: Abramowski, L., *Zu den Schriften des Michael Malpana/Badoqa* // Reinink, G. J., Klugkist, A. C., eds., *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*. Louvain, 1999, p. 1–10.

3 Duval, R. (ed.), *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule: voces syriacas græcasque cum glossis syriacis et arabicis complectens*. T. 1–3. Paris, 1888–1901 (переизд. в 2 тт.: Amsterdam, 1970). См. раздел, посвященный частям философии, в колонке 1553 (при общей пагинации всех томов).

Решайнского, а к одному из других введений в философию. Тем не менее, она показывает, что к VIII–IX вв. данная схема переходит из отдельных сочинений в жанре *Prolegomena* в сирийские школьные учебники, в результате чего общим местом становится также представление о физике («науке о природе») как части «теории».

2. Литературные формы науки о природе

Тогда как приведенные свидетельства не оставляют сомнений в том, что «наука о природе» была неотделима от концепции «общего образования» в Сирии, они ничего не сообщают нам о том, на основе каких текстов происходило знакомство с ней. Найти ответ на этот вопрос помогает одна из сирийских рукописей, в составе которой до нас дошел трактат Сергия Решайнского «О цели всех сочинений Аристотеля». Рукопись *Add.* 14568, находящаяся в настоящее время в Британской библиотеке Лондона, куда она была привезена из египетской пустыни, датируется VI–VII вв. и отражает таким образом литературную и интеллектуальную среду сирийцев накануне прихода ислама[1]. Входящие в нее сочинения можно представить в виде следующих групп текстов:

---

[1] Подробный обзор рукописи с учетом современных идентификаций отдельных сочинений приводится в: *Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Сирийский апокалипсис Баруха, Сирийские сентенции Менандра* / Пер. с сир., вводные статьи и комм. Ю. Н. Аржанова. СПб, 2011, с. 172–174. Об особой структуре этой рукописи, отражающей спектр образования, см.: Hugonnard-Roche, H., *Le corpus philosophique syriaque aux VIe-VIIe siècles* // D'Ancona, C., ed., *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden, 2007, p. 279–291; King, D., *Origenism in Sixth Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy* // Fürst, A., ed., *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*. Münster, 2011, p. 179–212.

Сергий Решайнский «О цели всех сочинений Аристотеля»	*Prolegomena*
Порфирий «Исагогика»; Аристотель «Категории»; несколько сочинений (анонимных и приписываемых Сергию Решайнскому), касающихся вопросов логики; Дионисий Фракийский «Искусство грамматики»	*логика и грамматика*
(псевдо-)Аристотель «О мире»; (псевдо-?) Александр Афродисийский «О принципах вселенной»; Гален «О критических днях»; Павел Александрийский «О движении солнца»; список названий знаков зодиака согласно школе Бардайṣана; (псевдо-) Григорий Чудотворец «О природе человека»	*физика, метеорология, психология*
Бардайṣан «Книга законов стран»; (псевдо-) Исократ «Послание к Демонику»; Амвросий *Hypomnemata*; (псевдо-)Мелитон «Апология»; послание Мары бар Серапиона своему сыну; сборники философских сентенций, приписываемых Пифагору, Менандру и Феано	*этика, популярная философия*
(псевдо-Платон?) диалог «Сократ»; (псевдо-) Платон «Определения» и дефиниции; (псевдо-)Платон «Совет ученику»	*Platonica*

Перечисленные сочинения приводятся в рукописи в несколько иной последовательности, однако в целом таблица достаточно точно передает структуру данного флорилегия, в котором оказываются представлены основные элементы образования. Рукопись открывается вводным сочинением, в котором приводится общий обзор философии, содержит два больших блока текстов по логике и физике, перемежая их популярной философией, а завершается теми сочинениями, которые прямо или косвенно отсылают к Платону. Такая последовательность: от *Prolegomena* к Платону – отражает традиционный курс обучения, характерный для эпохи эллинизма, но тогда как в Александрии еще в V–VI вв. действительно читали диалоги Платона, весь представленный в рукописи кор-



Узор, составленный из ключевых философских понятий на сирийском языке.

пус «*Platonica*» оказывается собранием псевдо-эпиграфов. То же самое может быть сказано в действительности о большинстве вошедших в этот сборник сочинений. Тем не менее, объединение их под одной обложкой свидетельствует о знакомстве с классической александрийской моделью образования и стремлении представить с помощью каких-то текстов все составные части данной модели.

Ниша натурфилософии в описанном сборнике оказывается заполнена главным образом двумя сочинениями, которые в лондонской рукописи содержат в заглавии имя Аристотеля. Первое из них служит переводом приписываемого философу послания Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον (лат. *De mundo*)[1]. Второй трактат имеет заголовок «Мēмрā о принципах вселенной, составленная Саргӣсом, священником Рēш ʿАйнā, согласно представлению философа Аристотеля о том, что она есть сфера» (ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܥܠܠܬܗ ܕܗܘܝܐ ܥܠ ܕܐܬܥܒܕ ܠܣܪܓܝ، ܗܘ ܕܪܝܫ ܥܝܢ ܩܫܝܫܐ ܕܪܝܫ ܟܝܢܐ ܐܝܟ ܡܪܥܝܬܗ ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܦܝܠܣܘܦܐ ܕܐܡܝܪܐ ܐܝܬܝܗ، ܣܦܪܝܪܐ). Это сочинение представляет собой выполненный Сергием Решайнским[2] сирийский перевод трактата Александра Афродисийского «О принципах вселенной»[3]. Осо-

---

[1] Сир. текст был впервые издан в: de Lagarde, P., *Analecta Syriaca*. Londinii, 1858, S. 134–58. Новое издание: McCollum, A., *The Syriac* De Mundo: *Translation, Commentary, and Analysis of Translation Technique*. Ph.D., Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (Ohio), 2009. См. также: Ryssel, V.*, Über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker*. Teil 1. Leipzig, 1880; McCollum, A., *A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the* De Mundo. Piscataway NJ, 2009; *McCollum, A., Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the* De Mundo // Lössl, J., Watt, J. W., eds., *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*. Ashgate, 2011, p. 165–178.

[2] Сам Сергий подтверждает этот факт в пространном «введении», говоря, что им «был недавно написан [трактат] о принципах вселенной» (ܕܥܠ ܥܠܠܬܗ ܕܗܘܝܐ ܥܠ ܐܝܟ ܕܥܒܕ ܠܝ ܠܗܠ): *BnF Syr*. 354 fol. 2v и *Mingana Syr*. 606 fol. 53r; ср. французский перевод: Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote*, p. 169. Приводя название трактата, Сергий говорит о себе как об авторе, а не как о переводчике, что дает повод предполагать, что он сам опустил имя Александра в заглавии.

[3] См.: Miller, D. R., *Sargis of Rešaina: On What the Celestial Bodies Know* // Symposium Syriacum VI / ed. R. Lavenant. (Orientalia Christiana Analecta 247). Roma, 1994, p. 221–233. Сир. текст издан в: Fiori, E., *L'épitomé syriaque du traité sur les causes du tout d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Rešʿaynā* // Le Muséon 123.1–2 (2010), p. 127–158. См. также: Furlani, G., *Il trattato di Sergio di*

бенностью этих двух псевдоэпиграфов служит их обобщающий характер: сложное и не всегда последовательное учение Аристотеля представлено в них в виде цельной картины.

В первую очередь эта характеристика относится к трактату «О принципах вселенной», греческий текст которого до нас не дошел, а помимо сирийской версии сохранилось несколько отличных друг от друга сочинений на арабском[1]. Вопросы, которые находятся в фокусе этого корпуса текстов (приписываемых Александру и, возможно, в своем ядре действительно восходящих к нему) основываются на аристотелевских трактатах «Физика» и «Метафизика». Предметом рассмотрения служат типы и причины движения вообще и небесных тел в частности, а основное внимание уделяется ключевому элементу аристотелевской физики – вопросу о «перводвигателе». Ясный и систематический стиль изложения в приписывамых Александру трактатах делал их привлекательной альтернативой самим трудам Аристотеля, чем, очевидно, и объясняется присутствие одного из них в сирийском флорилегии.

Похожую цель преследовал, видимо, и трактат «О мире», который передавался как одно из произведений Стагирита. Время его появления неизвестно, однако представленная в нем картина мира соответствует периоду так называемого «среднего платонизма», в который он, видимо, и был составлен[2]. Согласно этой картине, весь мир разделен на две части:

Resh'aina sull'universo // Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi 4 (1923), p. 1–22; King, D., *Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation* // Le Muséon 123.1–2 (2010), p. 159–191.

[1] Обзор арабских текстов, приписываемых Александру и посвященных сходному кругу вопросов из области натурфилософии Аристотеля, приводится в: Endress, G., *Alexander Arabus on the First Cause: Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise Attributed to Alexander of Aphrodisias* // D'Ancona, C., ed., *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Padova, 2002, p. 19–74. Один из трактатов, входящих в этот список был опубликован Г. Эндресом в приложении к статье. Более пространный трактат был издан в: Genequand, Ch., *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*. Leiden, 2001. Разнообразие данного корпуса текстов делают вероятным допущение, что особенности сирийской версии хотя бы отчасти объясняются не вольностями в переводческой манере Сергия (как склонен полагать Д. Кинг: King, *Alexander of Aphrodisias*), но особенностями его греческого *Vorlage*.

[2] См. обзор содержания и основных методов интерпретации данного сочи-

надлунную (пространство «эфира», где правят боги) и подлунную (где главную роль играют четыре элемента). В трактате перечисляются обитаемые части земли, известные в то время реки и моря, а также явления, происходящие в воздухе (метеорология). Описание переходит в размышление о структуре вселенной, которая находится в состоянии равновесия и гармонии, поскольку поддерживается единой «силой» (δύναμις), которая пронизывет все существующее. Эта «сила» отождествляется с Богом, и такой вывод, несомненно, делал данный трактат, подписанный именем Аристотеля, привлекательным для христианских читателей, поскольку предлагал картину мира, которая потенциально могла быть согласована с библейской[1].

О популярности этого псевдоэпиграфического сочинения говорит как существование нескольких его переводов на сирийский язык[2], так и его влияние на труды сирийских авторов начиная с VI в. Один из наиболее ранних примеров этого влияния предлагает трактат «О причинах основания школ»[3]. Это сочинение, написанное выпускником нисивинской академии в конце VI в., представляет основание данной академии завершающей стадией цепи различных «школ», существовавших в истории человечества. В связи с «языческими» философами после подробного описания «школы Платона» речь заходит о его знаменитом ученике[4]:

нения в: Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen: Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Bd. II. Berlin/New York, 1984, S. 5–82.

[1] Ср. учение о двух «силах» (δυνάμεις), с помощью которых Бог управляет творением, у Филона Александрийского. Филон основывает свое рассуждение на Ветхом Завете, хотя и использует при этом аллегорический метод толкования.

[2] См.: Daiber, H., *Die syrische Tradition in frühislamischer Zeit* // Rudolph, U., Hg., *Grundriß der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt*. Bd. 1. Basel, 2012, S. 40–54.

[3] Текст: Scher, A., ed., *Mar Barhadbšabba ʿArbaya, Cause de la fondation des écoles*. (Patrologia Orientalis IV/4). Turnhout, 1981, p. 320–404. Комментированный английский перевод: Becker, A. H., *Sources for the Study of the School of Nisibis*. Liverpool, 2008, p. 94–160.

[4] Сир. текст и фр. перевод: Scher, *Mar Barhadbšabba ʿArbaya*, p. 364. Англ. пер.: Becker, *Sources*, p. 134.

ܡܢ ܕܡܝܬ܆ ܩܒܠܗ ܠܗܘ ܒܝܬ ܡܕܪܫܐ ܐܪܣܛܛܠܝܣ. ܘܗܦܟ ܘܛܫܝ ܬܘܪܬܗ
ܠܝܘܠܦܢܐ ܘܠܡܫܠܡܢܘܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܪܒܗ܆ ܘܐܩܝܡ ܗ̇ܘ ܝܚܝܕܝܬܐ
ܕܝܠܗ. ܘܥܡ ܡܣܪܝܩܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܕܒܕܐ܆ ܐܦ ܗܕܐ ܐܡܪ܆
ܕܒܛܝܠܘܬܐ ܘܒܘܠܒܠܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܥܕܡܐ ܠܣܗܪܐ ܐܬܝܗ̇. ܘܡܢ
ܬܡܢ ܘܠܗܠܐ ܐܓܥܠܗ̇ ܠܒܛܝܠܘܬܗ ܠܫܠܝ̈ܛܢܐ ✣

После того, как [Платон] умер, эту школу наследовал Аристотель. Он отринул и утаил учение и прежнюю традицию своего наставника, установив единственно свою собственную. И наряду с другими мерзостями, которые он выдумал, говорил он также и следующее: божественное провидение и забота простираются только до луны, а [в области] от нее и досюда Он вверил Свое провидение в руки правящих сил [греч. ἄρχοντες].

В этом отрывке[1] Аристотель предстает не только неверным учеником своего великого наставника (который представлен в сирийском трактате практически христианином до Христа), но и проповедником ложного учения об устройстве вселенной, согласно которому Бог не обладает абсолютной властью по ее управлению. Такой однозначно отрицательный взгляд не фигуру Аристотеля служит свидетельством того, что автору были неизвестны ни логические, ни какие-либо другие его труды. Представленная здесь космология едва ли могла быть выведена из самих трудов Стагирита, но либо была знакома автору по другим сочинениям, составленным в жанре истории философских школ[2], либо по тем трактатам, в которых учение Аристотеля было представлено в обобщенной форме. Вполне вероятно, что данный взгляд на Аристотеля основывается на знакомстве с *De mundo*, чье разделение универсума на две области (над- и подлунного мира) и должно было дать основание для сурового приговора в процитированных строках.

[1] Интересно отметить использование в данном фрагменте выражений, которые перекликаются с трактатом Мишны «Авот», также показывающем традицию образования в виде непрерывной цепи передачи знания (ср. похожее использование евр. глагола קבל и сир. ܩܒܠ) от учителя к ученику (ср. использование в процитированном отрывке понятия ܪܒܐ). См.: Becker, A. H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Pennsylvania, 2006, p. 51.

[2] Ср.: Becker, *Sources*, p. 134, n. 335.

Космология трактата *De mundo* была известна и в западно-сирийской школе, как показывают сочинения представителей школы монастыря Ḳеннешрē. Одним из наиболее известных ее выпускников был Иаков Эдесский (ок. 633–708 гг.), ученик Севера Сēбōкта. Хорошее знакомство Иакова с текстами Аристотеля[1] делает неудивительным тот факт, что в его «Комментарии на Шестоднев»[2] мы встречаем ряд представлений, характерных для аристотелевской космологии. В частности, Иаков использует идею Аристотеля об устройстве вселенной в виде четырех сфер, в основе которых лежат четыре элемента. При этом, источником его знаний могли послужить не только труды позднеантичных комментаторов Аристотеля (например, *De opificio mundi* Иоанна Филопона), но и *De mundo*, влияние которого обнаруживается в труде Иакова[3].

Появление трактатов «О мире» и «О принципах вселенной» в лондонской рукописи, датируемой VI–VII вв., свидетельствует о том, что изучение натурфилософии Аристотеля на основе парафразов осуществлялось в сирийской школе уже в доисламский период. На продолжение этой практики в раннеисламскую эпоху указывает сохранившийся сирийский перевод еще одного сочинения, которое представляет собой парафраз всей философии Стагирита. Этот компендий

---

[1] См.: Hugonnard-Roche, H., *Jacob of Edessa and the Reception of Aristotle* // Romeny, B. T. H., ed., *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*. Leiden, 2008, p. 205–222.

[2] Комментарии на рассказ о шести днях творения (*Haxaemeron*) в первой главе книги Бытия служили важным источником натурфилософских представлений в античности. Но если в таких сочинениях, как *De opificio mundi* Филона Александрийского или «Комментарии на Бытие» Оригена обнаруживаются следы знакомства с «профанной» греческой философией, в соответствующих работах сирийских авторов мы практически не находим интереса к греческой науке. См.: Napel, E. ten, *Influence of Greek Philosophy and Science in Emmanuel Bar Shahhare's Hexaemeron* // Lavenant, R., ed., *III Symposium Syriacum*. (Orientalia Christiana Analecta 221). Roma, 1983, p. 109–118; Napel, E. ten, *Some Remarks on the Hexaemeral Literature in Syriac* // Drijvers, H. J. W., [et al.], eds., *IV Symposium Syriacum*. (Orientalia Christiana Analecta 229). Roma, 1987, p. 57–69.

[3] См.: Wilks, M., *Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in his Hexaemeron* // Romeny, B. T. H., ed., *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*. Leiden, 2008, p. 223–238.

аристотелевской философии был составлен перипатетиком Николаем Дамасским (64 г. до Р.Х. – ок. 15 г. по Р.Х.)[1], и он представляет несколько иную последовательность сочинений философа, чем та, которая утвердилась в учебном плане академии в Александрии к тому времени, когда в ней учился Сергий Решайнский. Компендий Николая открывается обзором «Физики» Аристотеля, после чего переходит к «Метафизике», а затем рассматривает ряд натурфилософских трактатов Стагирита[2].

Дошедшая до нас сирийская версия компендия не позволяет судить о том, как первоначально выглядел перевод, поскольку она представляет собой его более поздний и сильно сокращенный вариант[3]. Тем не менее, и в сохранившейся форме он выступает важным свидетелем процесса изучения аристотелевской философии в сирийской школе. Цитаты из сочинений Аристотеля перемежаются в нем с парафразами его философии, принадлежащими Николаю Дамасскому, а также со схолиями к текстам Стагирита, происходящими из позднеантичных комментариев. В компендии приводятся цитаты из Теофраста (которые могли быть включены в него самим Ни-

---

[1] См.: Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. I, S. 445–514 (особенно с. 465–487); Gottschalk, H. B., *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD* // Haase, W., Hg., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Teil II; Bd. 36/2. Berlin/New York, 1987, S. 1079–1174 (особенно с. 1122–1125).

[2] См. обзор книг в сохранившемся сирийском переводе компендия: Takahashi, H., *Syriac version by Hunain (?) of Nicolaus Damascenus' Compendium of Aristotelian Philosophy and accompanying scholia* // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 5 (2005), p. 18–34.

[3] Эта сокращенная версия сохранилась в рукописи XV–XVI вв. Cambridge University Library *Gg*. 2.14. Фрагменты из «Метеорологии» дошли до нас также в составе рукописи Paris *BnF Syr*. 346, датируемой XIV в. Издание первых пяти книг сирийской версии: Drossaart Lulofs, H. J., *Nicolaus Damascenus, On the philosophy of Aristotle, fragments of the first five books*. (Philosophia antiqua 13). Leiden, 1965. Фрагменты книги, посвященные метеорологии: Nau, F., *La cosmographie au VII siècle chez le syriens* // Revue de l'Orient Chrétien 15 (1910), p. 225–254. Часть, посвященная растениям: Drossaart Lulofs, H. J., Poortman, E. L. J., eds., *Nicolaus Damascenus, De plantis: Five Translations*. (Aristoteles Semitico-Latinus 4). Amsterdam/New York, 1989, p. 50–53.

колаем[1]), а также из Александра Афродисийского, Прокла и Олимпиодора (труды которых были доступны авторам сирийского перевода). По свидетельству Бар Эбрея (1225/6–1286), которому в середине XIII в. была известна первоначальная расширенная версия компендия[2], переводчиком этого сочинения был Ḥунайн б. Исх̱āḳ (808–873 гг.)[3]. Если допустить, что с именем Ḥунайна перевод был связан в более поздний период, тогда как он принадлежит скорее его «школе»[4], временем его появления следует считать IX–X вв.

Очевидно, что такой разнородный сборник материалов отражает связанную с этим периодом школьную практику изучения Аристотеля, где основное место занимали не столько тексты философа, сколько их пересказы и комментарии к ним. Это обстоятельство заставляет с осторожностью относиться к тем случаям, когда сирийские авторы прямо ссылаются на аристотелевские трактаты по философии природы. Наиболее ранние примеры такого рода мы встречаем в посланиях католикоса Церкви Востока Ṭӣмāтēʾōса (католикос в 780–823 гг.)[5]. Эти письма показывают, что, как и в более раннюю эпоху, интерес к сочинениям Аристотеля в основном был связан с вопросами логики: Ṭӣмāтēʾōс нередко дословно цитирует пассажи из логических трактатов и ссылается на несколько существующих в его время сирийских переводов ча-

---

[1] Ср.: Gutas, D., *Theophrastus, On First Principles (known as his Metaphysics)*. (Philosophia Antiqua 119). Leiden, 2010, p. 14–19.

[2] См.: Takahashi, H., *Aristotelian Meteorology in Syriac: Barhebraeus, Butyrum sapientiae. Books of Mineralogy and Meteorology*. (Aristoteles Semitico-Latinus 15.) Leiden, 2004, p. 37–38, 51–53.

[3] См.: Ибн ал-ʿИбрӣ, *Таʾрӣх̱ мух̱таṣар ад-дувал* / изд. А. Ṣāлх̱āнӣ. Бейрут, 1890, ṣ. 82.

[4] Лулофс отвергал эту атрибуцию: Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*, p. 10, 36. Х. Такахаси, хотя и проявлял похожий скепсис, предполагал, что часть текстов в составе компендия восходят к Ḥунайну: Takahashi, *Syriac Version by Hunain*, 18–34.

[5] См. о нем: Berti, V., *Vita e studi di Timoteo I († 823), patriarca cristiano di Baghdad: Ricerche sull' epistolario e sulle fonte contigue*. Paris 2009. Издание части корпуса его писем: Heimgartner, M., Hg., *Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 644–645 / Scriptores Syri, T. 248–249). Lovanii, 2012.

стей «Органона»[1]. При этом, его письма оказываются не лишены интереса и к физическим наукам[2], хотя этот интерес минимален.

Разбирая в послании 42 (3,34) одно из трудных мест в «Исагогике» Порфирия (10,22–11,6), где речь идет об определении понятия διαφορά, Ṭӣмāтē̓ōс ссылается на «Книгу о возникновении и уничтожении» (ܟܬܒܐ ܗܘ ܕܥܠ ܗܘܝܐ ܘܚܘܒܠܐ)[3]. Ṭӣмāтē̓ōс вполне мог быть знаком с греческим текстом этого сочинения[4], поскольку есть все основания считать, что он владел этим языком. Тем не менее, тот факт, что трактат *De generatione et corruptione* больше нигде в его посланиях не упоминается, а также характер ссылки на него в этом месте – вскользь, в контексте разрешения некоего логического затруднения в связи с «Исагогикой» – дает право предполагать, что поводом для упоминания трактата стал один из комментариев к «Исагогике» Порфирия, которая служит основным предметом внимания католикоса.

В одном из писем Ṭӣмāтē̓ōс подчеркивает свой интерес к трудам античных комментаторов: в послании 43 (43,5) он просит своего адресата поискать для него в монастырских библиотеках «какой-нибудь комментарий или схолии каких-либо авторов» к «Поэтике» Аристотеля, «будь то на сирийском или нет»[5]. Эта просьба свидетельствует прежде всего о том, что монастырские библиотеки ко времени жизни Ṭӣмāтē̓ōса включали в себя такие тексты. А кроме того, последнее замечание католикоса показывает, что часть комментариев изучалась на греческом языке и не становилась предметом перево-

---

1 Ср. послание 42 (1.5), где он радуется тому, что его адресаты занимаются вопросами «логики и православия» – сочетание, которое к тому времени было характерно для восточно-сирийской школы, см.: Heimgartner, *Die Briefe*, Bd. 248, S. 5 [сир.]; Bd. 249, S. 4 [нем.]. Ср.: Berti, *Vita e studi di Timoteo*, p. 321–332.

2 Ср.: Berti, *Vita e studi di Timoteo*, p. 321–330.

3 Heimgartner, *Die Briefe*, Bd. 248, S. 16 [сир.]; Bd. 249, S. 12 [нем.].

4 Так полагает В. Берти, см.: Berti, *Vita e studi di Timoteo*, p. 321–322.

5 Heimgartner, *Die Briefe*, Bd. 248, S. 66 [сир.]; Bd. 249, S. 49–50 [нем.].

да. Эти детали интересны в связи с другим трактатом, который Ṭīмāтē̓ōс упоминает несколькими строками ниже[1]:

> ܫܐܠ ܕܝܢ ܘܥܠ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܪ̈ܫܐ ܟܝ̈ܢܝܐ ܕܓܘܫ̈ܡܐ. ܕܡܬܬܣܝܡ
> ܠܐܢܫ ܡܢ ܕܒ̈ܝܬܐ ܦܠܐܛܘܢܝܩܘܣ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܪܫܝܬܗ ܗܢܐ. ܥܠ
> ܪ̈ܫܐ ܟܝ̈ܢܝܐ ܕܓܘܫ̈ܡܐ ܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ.. ܘܒܩܕܡܝܬܐ ܡܢܬܐ ܕܡܠܘܗܝ
> ܦܝܠܘܣܘ̈ܦܐ ܩܕ̈ܡܝܐ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ. ܘܡܫܡܫ ܠܐܝܕܝܘܣ ܘܠܛܘ̈ܦܣܐ
> ܦܠܛܘܢܝܩܐ. ܒܡܐܡܪܐ ܕܝܢ ܕܬܪܝܢ ܡܫܪܐ ܕܢܐܡܪ ܥܠ ܗܘܠܐ
> ܘܐܕܫ̈ܐ ܘܥܠ ܓܠܝܙܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܒ ܝܘ̈ܠܦܢܐ ܐܪܝܣܛܘܛܠܝܩܘ̈ܣ ܘܐܡܪ
> ܗܘ ܐܝܟ ܚܡܫܐ ܦܣܘ̈ܩܝܢ. ܘܠܐ ܓܡܪ ܠܗ ܫܘܠܡܐ ܠܡܐܡܪܐ.

> Спроси также относительно трактата о физических принципах тел, написанного автором, принадлежащим к традиции платоников. Его начало такое: "О физических принципах тел есть те, кто говорят..." В первой части [автор] преречисляет взгляды всех древних философов и представляет платоновские идеи (ἰδέαι) и формы (τύποι). Во второй же части он начинает говорить о материи (ὕλη), видах (γένη) и отрицании (στέρησις) согласно учению аристотеликов. Об этом он говорит в пяти разделах, но не завершает трактат.

Наличие в описании такого количества греческих заимствований говорит не только о хорошем знакомстве автора с философской терминологией, но и том, что интересующий его трактат, судя по всему, был знаком ему на греческом. Нет возможности установить, о каком именно сочинении идет речь, хотя очевидно, что его содержание было связано с натурфилософией, которая была представлена в основной своей части «согласно учению аристотеликов». То обстоятельство, что его автор называется «принадлежащим к традиции платоников», говорит только о том, что речь идет не о текстах самого Аристотеля, но об изложении его взглядов одним из античных философов, которые в период, предшествоваший времени жизни Ṭīмāтē̓ōса сочетали в элементы платонизма и аристотелизма. Разбор «взглядов древних философов» и в особенности Платона также выступал традиционной составляющей

---

[1] Heimgartner, *Die Briefe*, Bd. 248, S. 67–68 [сир.]; Bd. 249, S. 51 [нем.].

вводных разделов античных комментариев[1]. Характерно, что выражение «физические принципы» (сир. ܪ̈ܫܐ ܟܝܢ̈ܝܐ = греч. ἀρχαὶ φυσικαί) нередко появляется в поздней античности как сжатая характеристика содержания «Физики» Аристотеля[2]. И хотя совсем не обязательно, что католикос имеет в виду именно этот трактат, можно предполагать, что знакомое ему, видимо, на греческом языке сочинение представляло собой изложение аристотелевской натурфилософии в форме или парафраза, или комментария к одному из трудов Стагирита.

На знакомство с физическими взглядами Аристотеля в кругах образованных сирийцев в начале IX в. указывает «Книга сокровищ» – энциклопедия философских наук, составленная младшим современником Ṭӣмāтē҆ōса Иовом Эдесским, работавшим врачом в Багдаде в эпоху правления калифа ал-Маʾмӯна (813–833 гг.)[3]. Изложенные в начале книги взгляды на «природу», на «причины простых и составных элементов», «материю» и т.д. во многом перекликаются с взглядами Аристотеля. В двух случаях Иов ссылается на натурфилософские сочинения последнего, упоминая трактат «О небе» (ܟܬܒܐ ܗܘ

---

[1] См.: Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*, S. 260–263.

[2] См.: Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*, S. 276–287. Ср. начало комментария Иоанна Филопона на *De generatione et corruptione*, где Филопон суммирует содержание «Физики» следующим образом: Διαλαβὼν ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν φυσικῶν πραγμάτων, λέγω δὲ ὕλης καὶ εἴδους... (*Ioannis Grammatici Philoponi Alexandrii in Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria* / Ed. G. Vitelli. (Commentaria in Aristotelem Graeca XIV.2). Berolini, 1897, p. 1). В своем комментарии Филопон излагает не только учение самого Аристотеля, но и других философов, и нередко ссылается на Платона. Интересно отметить в связи с этим, что сирийский перевод комментария Иоанна Филопона на трактат *De generatione et corruptione* был знаком в середине X в. Ибн ан-Надӣму, который пишет, что по своему качеству он превосходил существующий арабский (см.: Flügel, G., *Kitâb al-Fihrist*. Leipzig, 1871, Bd. 1, S. 251 = *Китāб ал-Фихрист ли-н-Надӣм* / изд. Р. Таджаддуд. Тегеран, 1973, ç. 311).

[3] Текст книги на основе единственной рукописи XX в. *Mingana Syriac* 559 был издан в: Mingana, A., ed., *An Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences as taught in Baghdad about A. D. 817, or Book of Treasures by Job of Edessa*. Cambridge, 1935.

ܕܥܠ ܫܡܝܐ)[1] и «Метеорологию» (ܡܠܬܐ ܗܘ ܕܥܠ ܡܛܐܘܪ̈ܐ).[2] И хотя в книге прямо указано авторство этих текстов, мы не находим прямых цитат из них, а фразы «Аристотель показывает...», «Аристотель говорит...» свидетельствуют скорее о том, что перед глазами составителя «Книги сокровищ» находились не сами указанные трактаты, но их пересказ в трудах позднеантичных комментаторов. При этом, одним из основных источников философских знаний Иова Эдесского были труды Галена (ряд которых он перевел на сирийский язык[3]), и вполне возможно, что именно из них Иов позаимствовал свои знания о взглядах Аристотеля.

Энциклопедия Иова Эдесского интересна не только в содержательном, но и в жанровом отношении: значительная ее часть составлена в форме вопросов и ответов, которая, очевидно, была особенно удобна в учебном процессе. Некоторые разделы книги оказываются близки как по тематике, так и по стилю изложения, к текстам, составленным в жанре *problemata physica* (греч. φυσικὰ προβλήματα)[4]. Основная масса сочинений такого рода была озаглавлена именем Аристотеля, к которому, часть из них, видимо, действительно восходит. Однако форма этих трактатов допускала большую свободу в обращении с ними, и очевидно, что дошедшие до нас источники служат продуктом позднеантичной школьной традиции[5].

Один из сборников, получивший название «ἰατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα» и посвященный, как вид-

---

[1] Mingana, *Encyclopaedia*, p. 427 [сир.], 220 [англ.].

[2] Mingana, *Encyclopaedia*, p. 410 [сир.], 191 [англ.].

[3] См.: Bergsträsser, *Ḥunain ibn Isḥaq*, passim.

[4] Эта особенность энциклопедии Иова Эдесского отмечена в: Roggema, B., *Iyob of Edessa* // Brock, S. [et al.], eds., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, 2011, p. 225.

[5] См. обзор текстов, носящих заголовок *Problemata Physica*, в: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 19: *Problemata Physica* / hg.v. H. Flashar. Berlin, 1975, S. 297–384. См. также сборник, где помимо общего обзора приводится подробная библиография: De Leemans, P., Goyens, M., eds., *Aristotle's* Problemata *in Different Times and Tongues*. Leuven, 2006. В связи с арабской традицией см. введение к изданию: Filius L. S., *The Problemata physica attributed to Aristotle: the Arabic version of Ḥunain ibn Isḥāq and the Hebrew version of Moses ibn Tibbon*. (Aristoteles Semitico-Latinus 11). Leiden, 1999.

но из заголовка, не только натурфилософским, но также медицинским вопросам, передавался под именем Александра Афродисийского[1]. Сирийский перевод первой и второй книг этого сборника дошел до нас в двух рукописях, которые содержат также и «Книгу сокровищ» Иова Эдесского[2]. Между этими двумя текстами существует жанровая близость, которая свидетельствует об их взаимозависимости: поскольку сборники *problemata physica* несомненно древнее сочинения Иова, последнее можно рассматривать как продукт той школьной среды, в которой *problemata physica* служили предметом изучения. Этот факт позволяет отнести сирийский перевод сборника ἰατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα, приписываемого Александру Афродисийскому, примерно к VIII в. То, что на сирийском сохранилась именно эта версия *Problemata Physica*, а не одна из тех, которая приписывается Аристотелю, отражает запросы сирийской школы раннеисламского периода, где изучение философских трудов было тесно связано с медицинским обучением: очевидно, что трактат под именем Александра Афродисийского больше подходил для такой учебной программы.

3. Сирийская «Метеорология»

В трактате «О цели философии Аристотеля» Сергий Решайнский обращается к вопросу о том, почему ряд сочинений фи-

---

[1] Греческий текст двух первых частей: Ideler, I. L., ed., *Physici et medici graeci minores*. Vol. I. Berolini, 1841, p. 6–80. Текст третьей и четвертой части: Usener, H., ed., *Alexandri Aphrodisiensis quae feruntur problematorum liber III et IV*. Berlin, 1859. Дополнения к ним: Bussemaker, U. C., *Aristotelis Opera omnia*. T. 4/1. Paris, 1857. Ср.: Scharples, R. W., *Pseudo-Alexander or pseudo-Aristotle, Medical Puzzles and Physical Questions* // De Leemans/Goyens, *Aristotle's Problemata*, p. 21–33.

[2] Рукописи: Birmingham, Selly Oak Colleges Library, *Mingana Syr*. 559 (fol. 2r–27r) и Harvard, *Semitic Museum 4066, Syr*. 131 (fol. 3r–36r). См.: Mingana, *Encyclopaedia*, p. xlvii; Daiber, H., [рецензия на] *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus by F. E. Peters* // Gnomon 42 (1970), p. 538–547, особенно с. 545–546. Дайбер отмечает, что оба манускрипта представляют собой поздние копии (начала XX в.) одной и той же рукописи XVI в.

лософа оказываются сложны для восприятия[1]. Говоря о некоторой неясности языка Стагирита, Сергий пишет, что существуют два текста, к которым эта характеристика неприменима[2]:

ܐܝܟ ܗܢܐ* ܕܐܝܬܝܗܝܢ ܐܓܪ̈ܬܗ ܟܠܗܝܢ: ܘܟܬܒܐ ܗܘ ܕܟܬܝܒ ܠܗ
ܥܠ ܥܒ̈ܕܐ ܟܠܗܘܢ ܕܡܬܥܒܕܝܢ* ܒܐܐܪ.

Apparatus criticus:

L ܐܝܟ ܗܢܐ : P, M ܐܟܘܬܐ ‖ L, M ܕܡܬܥܒܕܝܢ : om. P (в рукописи лакуна)

...как, например, [характеризуются ясностью изложения] все его письма и та книга, что составлена им о всех явлениях, происходящих в воздухе.

Те же два сочинения упоминает через четыре столетия Ḥасан Бар Бахлӯл в своем «Сирийском лексиконе», отражающем интеллектуальную среду Багдада эпохи ʿАббāсидов. В статье «ܐܪܝܣܛܐܛܠܝܣ», он в первую очередь перечисляет все сочинения философа, входившие в «Органон», после чего пишет[3]:

ܘܟܬܒܐ ܐܚܪܢܐ ܟܬܝܒ ܠܗ ܥܠ ܥܒ̈ܕܐ ܟܠܗܘܢ ܕܡܬܥܒܕܝܢ ܒܐܐܪ.
ܘܐܓܪ̈ܬܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ. ܕܗܘܝܢ ܟܬܒ̈ܐ ܬܡܢܝܐ ܟܡ ܕܐ ܐܓܪ̈ܬܐ ❖

[Существует] еще другая книга, написанная им о всех явлениях, происходящих в воздухе, и множество писем, а именно восемь книг с письмами.

Если речь здесь не идет о псевдоэпиграфических письмах Аристотеля (в число которых входит трактат «О мире»), то сведения о существовании посланий греческого философа могут

[1] Ср.: Mansfeld, *Prolegomena*, p. 23–26.

[2] Цитата из Сергия приводится по тексту наиболее древней лондонской рукописи [сокращение «L»]: *BL Add*. 14568 fol. 3v, col. 2. Варианты: *BnF Syr*. 354 fol. 18r [сокращение «P»] и *Mingana Syr*. 606 fol. 64v–65r [сокращение «M»].

[3] Duval, *Lexicon syriacum*, vol. II, p. 290.

происходить из списка его сочинений (πίναξ), получившего распространение как у сирийцев, так и у арабов в составе его биографии[1]. Второе название, которое приводят Сергий и Бар Бахлӯл, может быть с уверенностью связано с «Метеорологией», что указывает на большой интерес к этому трактату в античности и на его особое место среди натурфилософских работ Аристотеля. Тем не менее, поскольку обе приведенные цитаты находятся внутри сочинений, которые несомненно опирались на другие письменные источники, на их основе нет возможности установить, существовали ли сирийские переводы «Метеорологии», а если существовали – то в какой форме они были доступны образованным сирийцам.

Дополнительные сведения об этом приводятся в другом списке книг, составленном в X в. в Багдаде и отражающем ту же интеллектуальную и культурную среду, представителем которой был Бар Бахлӯл. Багдадский книготорговец Ибн ан-Надӣм в составленном в 987/988 г. «Каталоге» (فهرست) пишет в связи с «Метеорологией» (الكلام على الاثار العلوية)[2]:

للمقيدوروس شرح كبير نقله ابو بشر الطبرى وللاسكندر شرح نقل الى العربى ولم ينقل الى السريانى ونقله يحيى بن عدى فيما بعد الى العربى من السريانى

---

[1] В связи с посланиями Аристотеля см.: Peters, F. E., *Aristoteles Arabus: The oriental translations and commentaries of the Aristotelian Corpus*. Leiden, 1968, p. 58–59. Сведения об их существовании содержатся в биографии философа, составленной неким Птолемеем (получившим в арабской традиции определение ал-Ġарӣб) и включавшей также список его сочинений. Сокращенная версия списка Птолемея сохранилась в работах ал-Ḳыфṭӣ и Ибн Абӣ Уṣайби‘а (XIII в.), см.: Müller, A., *Das arabische Verzeichnis der aristotelischen Schriften* // Morgenländische Forschungen: Festschrift für H. L. Fleischer. Leipzig, 1875, S. 1–32; Baumstark, A., *Syrisch-arabische Biographieen des Aristoteles*. Leipzig, 1900, S. 13–104; Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*, S. 388–439. В конце списка Птолемея мы находим указание на «послания, которые нашел Андроник, в 20 книгах», см.: Müller, *Das arabische Verzeichnis*, S. 17; Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*, S. 439. Видимо, Бар Бахлӯл (или его источник) был знаком с той версией списка Птолемея, где речь шла о восьми книгах посланий.

[2] Таджаддуд, *Китāб ал-Фихрист*, ç. 311 (ср. несколько отличную версию: Flügel, *Kitâb Al-Fihrist*, S. 251). Англ. пер.: Dodge, B., *The Fihrist of al-Nadīm: a tenth-century survey of Muslim culture*. Vol. II. N.Y., 1970, p. 603. См. также: Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 30–34.

> У Олимпиодора[1] есть большой комментарий [к этой книге], который перевели Абӯ Бишр [Маттā б. Йӯнус и] аṭ-Ṭабарӣ. У Александра [Афродисийского] есть комментарий [к ней], переведенный на арабский, но не переведенный на сирийский. Йаḥйā Ибн ʿАдӣ перевел его впоследствии на арабский с сирийского.

Некоторые выражения у Ибн ан-Надӣма остаются не до конца понятными, чему виной служит как качество сохранившихся рукописей, так и сжатый характер текста, где ряд деталей оказываются опущены. В частности, неясным остается то, на какой язык был переведен комментарий Олимпиодора: хотя можно предположить, что речь идет об арабской версии, следующее предложение, в котором подчеркивается, что комментарий Александра не был переведен на сирийский, дает повод видеть указание именно на сирийский перевод в случае Олимпиодора. Так или иначе, на основе приведенного фрагмента можно сделать два общих вывода: 1) известные Ибн ан-Надӣму версии «Метеорологии» представляли комментарии к этому тексту; 2) существовали сирийские переводы этого трактата, которые в некоторых случаях становились основой для перевода на арабский[2]. Второй вывод позволяет рассматривать арабские переводы «Метеорологии» в качестве ценных источников знаний о сирийских переводах трактата. До нашего времени дошли компендий, составленный Йаḥйей Ибн ал-Биṭрӣḳом (ум. после 820 г.)[3], и парафраз трактата, приписываемый Ḥунайну Ибн Исḥāḳу (ум. в 877 г.)[4]. Даже если эти тексты возникли не путем перевода с сирийского[5], они

---

[1] Форму لمقيدوروس, видимо, необходимо исправить на المفيدوروس.

[2] В другом месте Ибн ан-Надӣм отмечает, что некая сирийская версия послужила основой для перевода на арабский для ал-Ḥасана Ибн Сувāра Ибн ал-Ḫаммāра (ум. 1017 г.), ученика Йаḥйи Ибн ʿАдӣ, см.: Таджаддуд, *Китāб ал-Фихрист*, ç. 323 (ср.: Flügel, *Kitâb Al-Fihrist*, S. 265).

[3] Petraitis, C., *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology*. Beyrouth, 1967; Schoonheim, P. L., *Aristotle's Meteorology in the Arabico-Latin tradition*. (Aristoteles Semitico-Latinus 12). Leiden, 2000.

[4] Daiber, H., *Ein Kompendium der aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Ḥunain Ibn-Isḥâq*. (Aristoteles Semitico-Latinus 1). Amsterdam/Oxford, 1975.

[5] Петраитис предполагает (Petraitis, *The Arabic version*, p. 54–55), что основой для перевода Ибн ал-Биṭрӣḳа стал сирийский перевод Сергия Решайнского,

дают нам свидетельства о том, в какой форме данный трактат мог изучаться в сирийской школе в IX в.

Еще одно свидетельство такого рода содержится в сирийской версии компендия аристотелевской философии Николая Дамасского. Шестая книга этого труда, которая составляет примерно половину объема сохранившегося текста, посвящена «Метеорологии»[1]. Помимо фрагментов из сочинения Николая, достаточно близко следующего тексту аристотелевского трактата, она содержит большое количество схолий, приписываемых другим авторам: Теофрасту, Олимпиодору, Александру Афродисийскому и Проклу. Наиболее часто приводятся схолии из комментария Олимпиодора, которые могли быть интегрированы в сочинение различными путями: или они были присоединены к греческой версии до времени ее перевода на сирийский; или они были добавлены в виде глосс сирийскими переводчиками, которым был доступен греческий текст комментария Олимпиодора; или же схолии из данного комментария были включены после времени перевода основного текста в ходе изучения компендия Николая. Последний вариант допускает существование отдельного сирийского перевода комментария Олимпиодора на «Метеорологию», тогда как два других варианта оставляют этот вопрос открытым.

Сохранился арабский перевод комментария Олимпиодора на «Метеорологию», и он существенно расходится с сохранившимся греческим оригиналом[2]. Сравнение же арабской версии с теми фрагментами, которые приводятся в сохранившемся сирийском переводе компендия, произведенное

однако доводы в пользу этого недостаточны. То же предположение повторяет Леттинк: Lettinck, P., *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World*. (Aristoteles Semitico-Latinus 10). Leiden, 1999, p. 7–8.

[1] См. описание: Takahashi, H., *Syriac fragments of Theophrastean meteorology and mineralogy. Fragments in the Syriac version of Nicolaus Damscenus, Compendium of Aristotelian Philosophy and the accompanying scholia* // Fortenbaugh, W., Wöhrle, W., eds., *On the Opuscula of Theophrastus*. (Philosophie der Antike 14). Stuttgart, 2002, p. 189–224.

[2] На это указывал уже издатель текста ʿАбд-ар-Раḥмāн Бадавӣ: *Шурӯḫ ʿалā Арисṭӯ мафḳӯда фӣ л-йӯнāниййа ва-расāʾил уḫрā*. Бейрут, 1971, ç. 83–190.

Х. Такахаси, дало ему основание утверждать сходство между ними[1]. При этом, арабский текст Олимпиодора во многом совпадает не только со схолиями, приписываемыми в компендии именно Олимпиодору, но и с теми фрагментами, авторство которых приписывается Николаю Дамасскому[2]. Если выводы Такахаси верны (к сожалению, соответствующий раздел компендия пока остается неизданным), то сохранившийся арабский вариант «комментария Олимпиодора» служит переводом с сирийского, причем в распоряжении арабских переводчиков не было отдельной версии этого труда, но их единственным источником был первоначальный (еще не подвергшийся сокращению) вариант компендия Николая, из которого они выделили фрагменты Олимпиодора, присоединив к ним и другие части компендия.

Возможно, что таково же происхождение сирийской версии сочинения по метеорологии, приписываемого Теофрасту. Аттрибутированные ему схолии в компендии Николая Дамасского[3] допускают возможность существования на сирийском отдельного сочинения по метеорологии этого автора. О допустимости этого говорит и арабский перевод данного труда, выполненный, согласно рукописной традиции, с сирийского Ḥасаном Бар Бахлӯлем (сер. Х в.)[4]. Во введении к переводу Бар Бахлӯл пишет[5]:

وجدت لثاوفرسطوس بالسريانية مقالة نقلتها واختصرت منها بما انا مورده

---

[1] Takahashi, *Syriac fragments of Theophrastean meteorology and mineralogy*.

[2] Takahashi, *Syriac fragments of Theophrastean meteorology and mineralogy*, p. 192–193.

[3] Издание отрывков, приписываемых Теофрасту, на основе в рукописи Cambridge *Gg*. 2.14: Wagner, E., Steinmetz, P., *Der syrische Auszug der Meteorologie des Theophrast*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Meinz. Geistes- und Sozialwiss. Klasse 1). Meinz, 1964. Новое издание в сравнении с арабскими версиями: Daiber, H., *The Meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation* // Fortenbaugh, W. W., Gutas, D., eds., *Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*. New Brunswick, 1992, p. 166–293.

[4] Bergsträsser, G., *Neue meteorologische Fragmente des Theophrast, arabisch und deutsch*. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Jahrgang 1918, 9. Abhandlung). Heidelberg, 1918.

[5] Bergsträsser, *Neue meteorologische Fragmente*, S. 12.

> Я нашел сочинение Теофраста на сирийском, которое я перевел и из которого сделал это извлечение, которое я привожу [далее].

При этом, арабская версия Теофраста демонстрирует тот же фрагментарный характер, что и схолии в составе сирийского компендия Николая Дамасского[1]. Выражение Бар Бахлӯла в связи с этим может быть понято таким образом, что, как и в случае с Олимпиодором, в основу его перевода легли те фрагменты Теофраста, которые он «извлек» из более полного собрания, содержащего различные материалы[2]. Если этим собранием был компендий Николая Дамасского, то в распоряжении арабских переводчиков находился его более полный вариант, а не та эпитома, которая дошла до нас. Возможно, что арабский переводчик воспользовался другим источником, но так или иначе, сохранившийся до нашего времени сокращенный вариант сирийского перевода этого компендия, дополненный схолиями из античных комментаторов Аристотеля, служит ярким примером того, в какой форме существовали как тексты Аристотеля, так и его комментаторов в сирийских школах этого периода.

Пример «Метеорологии» дает основание критически относиться к свидетельствам о существовании сирийских переводов натурфилософских текстов, заставляя прежде всего обратиться к вопросу, в каких именно формах эти тексты передавались. Сохранившиеся до нашего времени источники показывают, что сирийская школа знала схему «общего образования» и стремилась заполнить те ниши, которые были в ней представлены, в том числе и раздел «науки о природе», или физики. При этом, школьный контекст накладывал отпечаток на литературные формы науки о природе как части «те-

---

[1] Daiber, H., *Theophrasts Meteorologica in syrisch-arabischer Überlieferung* // Endress, G., Hg., *Symposium Graeco-Arabicum II: Akten*. Amsterdam, 1989, S. 10–18. Хансом Дайбером был обнаружен другой арабский перевод текста Теофраста, который также дошел до нас в виде фрагментов, см.: Daiber, *The Meteorology of Theophrastus*.

[2] Глагол اختصر имеет значение «сокращать», «передавать в сокращенном виде», однако в данном случае эпитоматор мог «сократить» собрание до находящися в нем цитат из Теофраста.

ории», выдвигая на передний план те из них, которые отвечали особенностям процесса обучения. Парафразы и компендии позволяли целостно представить картину аристотелевской физики. Составленные в форме вопросов и ответов сборники *problemata physica* могли служить основой для рассмотрения конкретных вопросов и решения конкретных проблем. Когда же мы встречаемся со ссылками на отдельные труды Аристотеля в сирийских (и релевантных арабских) источниках, то за этими ссылками как правило обнаруживаются или парафразы, или комментарии, что хорошо согласуется с общей картиной того периода, в который на передний план выходит «философия комментаторов»[1].

[1] Ср.: Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators*. Vols. 1–3. Cornell, 2004.

Николай Селезнев

Семь канонов и девять знамений: Вероучительная часть литургической поэмы Йоханнана Бар Зо‘би «Истолкование таин»

Йōḥаннāн Бар Зō‘бӣ, восточносирийский энциклопедист монгольской эпохи, был представителем так называемого сирийского ренессанса[1], творческого подъёма, вызванного расцветом арабской культуры. Стремление к цельному и всеобщему знанию, общее для интеллектуалов Ближнего Востока его времени, от Персии до Египта, было следствием этого подъёма. Вместе с тем, творчество Йōḥаннāна характеризуется использованием античных образцов в их сирийском облике, тогда как обращение к арабской классике у него не отмечается. Вероятно, события знаменовавшие вызов, брошенный монголами-завоевателями арабо-мусульманскому владычеству, побуждали сирийцев-христиан вновь обращаться к собственному культурному наследию.

Творения Йōḥаннāна Бар Зō‘бӣ можно условно разделить на сочинения по грамматике, философии, богословию и литургике.

Жизнь автора: монах и учитель

Григорий Бар ‘Эврōйō (1225/6–1286), знаменитый западносирийский мафриан, известный также по своему арабскому имени Абӯ-л-Фарадж, упомянул в своей «Церковной истории», что Йōḥаннāн Бар Зō‘бӣ был «несторианским монахом из монастыря Бēṯ Ḳōḳē в стране Арбельской»[2], то есть в области

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №13-04-00002.

[1] Teule, H., *La renaissance syriaque (1026–1318)* // Irénikon 75 (2002), p. 174–194; Teule, H., Fotescu Tauwinkl, C., Haar Romeny, B. ter, Ginkel, J. van, *The Syriac Renaissance*. (Eastern Christian Studies, 9). Leuven–Paris–Walpole (MA), 2010.

[2] Abbeloos, J. B., Lamy, Th. J., (eds.), *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*.

Ḥдайав. Время жизни Бар Зō῾бӣ в точности неизвестно, можно лишь указать в качестве периода его творческой активности рубеж XII–XIII вв. и первую четверть XIII в. Бар ῾Эврōйō сообщает, что западносирийский («яковитский») автор Иаков Бар Шаккō, изучавший под руководством Бар Зō῾бӣ грамматику и начала логики, умер в 1552 г. по «греческому летосчислению»[1], то есть в 1241 г. н.э.[2] Можно предполагать, что Бар Зō῾бӣ, бывший учителем Бар Шаккō, закончил свой путь несколько ранее.

Философия всеобщего знания

Философские сочинения Йōḥаннāна бар Зō῾бӣ остаются неизданными. Среди них особый интерес представляет «Слово» (*мē̓мрā*) о четырех основных проблемах философии, написанное семисложным размером и обращенное к ученикам – священникам Ṣлӣве, Гӣваргӣсу и ῾Абдаллāху[3]. Бар Зō῾бӣ занимался также выявлением принципа (*ḳāнōнā*) причинности, актуального для грамматики, «разумных» наук – риторики и логики, а также «органической философии» или «природной теории»; в передаче Э. Захау (1845–1930), – *Canon generalis qui comprehendit omnia*[4], которому посвящено другое «Слово», со введением, написанным двенадцатисложным размером[5]. В этом сочинении Бар Зō῾бӣ разрабатывает единую структуру знания, основанную на античных образцах, которую он по-

T. I–III. Parisiis–Lovanii: Maisonneuve–Peeters, 1872–1877, t. III (Sectio secunda), col. 409–411.

[1] Т.е. по принятой на средневековом Ближнем Востоке селевкидской эре.

[2] Толстолуженко, М. Ю., *«Книга сокровищ» Иакова бар Шакко: Богословская компиляция эпохи сирийского ренессанса* // Символ № 55 (Париж-Москва, 2009), с. 360–361.

[3] См.: Берлинская рукопись № 69 (Sachau 72), XIV. Bl. 63a–66b (Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften*, Abth. 1, S. 271); Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 311; См. также: Daiber, H., *Ein vergessener syrischer Text: Bar Zo῾bi über die Teile der Philosophie* // Oriens Christianus 69 (1985), S. 73–80.

[4] Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften*, Abth. 1, S. 340.

[5] См.: Берлинская рукопись № 92 (Sachau 306), IV. Bl. 118b–120a (Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften*, Abth. 1, S. 340–341).

следовательно применяет для грамматики, логики и «природной теории»[1].

Посредствующее место между философскими и богословскими сочинениями Бар Зō‘бӣ занимает «Слово» о различии между понятиями «природы» (*кӣāнā*), «ипостаси» (*ḳнōмā*), «лица» (*парṣōпā*) и «физиономии» или «персонажа» (*аппе*)[2]. Это «Слово» вошло составной частью в основной богословский труд Йōḥаннāна – «Ладная ткань»[3] (*зḳōрā млаḥмā*), тоже поныне известный лишь в рукописях[4].

Грамматические труды

Вклад Бар Зō‘бӣ в изучение классического сирийского языка весьма существен. Адальберт Меркс (1838–1909), исследователь истории грамматических учений у сирийцев, называет Йōḥаннāна Бар Зō‘бӣ «величайшим несторианским грамматиком»[5]. Наиболее значительным трудом Бар Зō‘бӣ в

---

[1] Подробнее см. Селезнев, Н. Н., Фурман, Ю. В., *От алфавита до причины всех причин: Йоханнан бар Зо‘би – восточносирийский автор монгольской эпохи и его трактаты в стихах* // *Institutionis Conditori*: Илье Сергеевичу Смирнову / Ред.-сост.: Н. П. Гринцер, М. А. Русанов, Л. Е. Коган, Г. С. Старостин, Н. Ю. Чалисова. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности, Выпуск L). М.: РГГУ, 2013, с. 219–227 (о натурфилософии с. 220–222).

[2] См.: Берлинская рукопись № 93 (Sachau 216), V. Bl. 226b–231a (Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften*, Abth. 1, S. 343). Furlani, G., *Yoḥannān* [*sic*!] *bar Zō‘bī sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia* // Rivista degli studi orientali 12 (1930), p. 272–285; *On the distinction of nature from qnuma, and the person from faces, taken from the book which is called the Harmonious Texture*, by Rabban Yokhanan Bar-Zubi, and which he wrote by the request of Mar O'Dishoo Metropolitan of Assyria // Mar O'dishoo, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia, *The book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity* / transl. by H. H. Mar Eshai Shimun XXIII, Catholicos Patriarch of the East. Ernakulam, [1965], p. 82–91.

[3] Перевод названия предложен Г. М. Кесселем. См. его статью: *«Книжица крупиц» – антология восточносирийской письменности* // Символ, № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 342. § 17.

[4] Подробнее см. Селезнев–Фурман, *От алфавита до причины всех причин*, с. 222.

[5] Merx, A., *Historia artis grammaticae apud Syros*. Leipzig, 1889, p. 158.

этой области является его «Большая грамматика». Немалый интерес представляет и метрическая «Малая грамматика»[1]. Обе они остаются неизданными[2]. Как видно уже из самого начала «Большой грамматики»[3], подход Бар Зō῾бӣ отличается опорой на греческую грамматическую традицию[4] и отказом от следования арабским грамматическим образцам, характерного, в частности, для труда Илии Тирханского (XI в.)[5].

«Истолкование таин»

С богословской тематикой тесно связано литургическое произведение Бар Зō῾бӣ «Истолкование таин» (или «Изъяснение таинств» – *пушшāḳ ʾрāзē*) – метрический комментарий на литургию со введением и приложениями, написанный двенадцатисложным размером.

В качестве исходного материала Бар Зō῾бӣ использовал прозаическое толкование на литургию Гавриила Ḳаṭарского, восточносирийского автора VII в.[6] Вильгельм де Фрис (1904–

[1] См. также: Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922, S. 311.

[2] Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften*, Abth. 1, S. 340–343; См. также: Ркп. № 81 собрания Тришурского митрополита Церкви Востока (Индия), Ркп. № XLIII Института восточных рукописей (СПб.) и др. (см.: Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 311).

[3] Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften*, Abth. 1, S. 340.

[4] Bohas, G., *Le traitement de la conjugaison du syriaque chez Bar Zu῾bî: une langue sémitique dans le miroir de la grammaire grecque* (Damas, communication au IXe colloque sur le patrimoine syriaque). URL: ens-web3.ens-lsh.fr/gbohas/tme/IMG/pdf/9patrimoine_syriaque.pdf (дата обращения 02.10.12).

[5] Рылова, Р. Г., *Грамматика сирийского языка Ильи Тирханского XI в.* (Палестинский сборник, Вып. 14 (77)). М.–Л., 1965. Подробнее см. Селезнев–Фурман, *От алфавита до причины всех причин*, с. 224–227.

[6] *British Library, Or*. 3336; Jammo, S. H., *Gabriel Qaṭraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne* // Orientalia Christiana Periodica 22 (1966), p. 39–52; Brock, S. P., *Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy* // Brock, S. P., *Fire from heaven: Studies in Syriac theology and liturgy*. (Variorum collected studies series, 863). Aldershot (UK)–Burlington (USA), 2006, Essay XVII, p. 1–25; Brock, S. P., *Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy* // Hugoye: Journal of Syriac Studies 6:2 (2003), p. 197–248.

1997) полагал[1], что творение Бар Зō῾бӣ является обработкой литургического комментария Авраама бар Лӣпē (*Bar Līpēh*)[2], что, очевидно, объясняется тем, что толкование Гавриила Ḳаṭарского осталось вне его поля зрения. Комментарий Авраама бар Лӣпē представляет собой сокращенный вариант труда Гавриила Ḳаṭарского, в то время как в «Изъяснении таинств» Бар Зō῾бӣ использованы заимствования из творения Гавриила Ḳаṭарского, отсутствующие в тексте Авраама бар Лӣпē[3].

Критическое издание этого сочинения готовится автором данной статьи. На сегодняшний день выпущено предварительное издание вступительной части (пролога) «Истолкования таин»[4]. Ниже вниманию читателя предлагается текст и перевод еще одной важной части, составляющей это произведение. Помимо этого известна лишь некритическая публикация небольшого фрагмента в составе «Книжицы крупиц» (*ктāвōнā д-партӯтē* – **K**) – сборника образцов сирийской письменности, выпущенного без перевода в 1898 г. миссией архиепископа Кентерберийского в Персии[5]. Существуют французский[6] и английский (часто зависящий от французского)[7] переводы «Истолкования таин», однако оба они были сделаны по одной и той же рукописи из Ватиканской Библиотеки – *Borgianus Syriacus* 90, представляющей собой

[1] De Vries, *Die «Erklärung aller göttlichen Geheimnisse»*, S. 189.

[2] Connolly, R. H., O. S. B., *II. Abrahae bar Līpheh Interpretatio officiorum*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [72–76], Scriptires Syri, Series secunda, t. XCII). Parisiis, 1913–1915, p. 161–180; 145–180.

[3] Webb, D., *The Mimra on the Interpretations of the Mysteries by Rabban Joḥannan Bar Zoʿbi, and Its Symbolism* // Le Muséon LXXXVIII: 3–4 (1975), p. 301.

[4] Селезнев, Н. Н., *Восточносирийский автор рубежа XII–XIII вв. – Йōханнāн Бар Зō῾бӣ – и его пролог к «Истолкованию таин»* // Точки/Puncta 9:3–4 (2010), с. 9–48.

[5] *Ktāḇōnā d-partūtē*. Urmi, 1898, p. 150–154; Кессель, *«Книжица крупиц» – антология восточносирийской письменности*, с. 345, § 23.

[6] Khoraiche, A., *«L'explication de tous les mystères divins» de Yohannan bar Zoʿbi selon le manuscrit Borgianus Syriacus 90* // Euntes Docete 19 (1966), p. 386–426.

[7] Mannooramparampil, T., *John bar Zoʿbi. Explanation of the Divine Mysteries*. (OIRSI 157). Kottayam, 1992.

список 1867 г.[1], имеющий существенные пропуски в тексте поэмы[2].

Структура поэмы

«Истолкование таин» составлено из четырёх основных разделов: пролога, толкования литургии, вероучительной части и разъяснения устройства храма.

В прологе изложена история Божественного домостроительства, от сотворения міра до искупительного подвига Христа и Его установлений, ставших основой жизни Церкви[3]. Помимо библейского повествования Бар Зо̄ʿбӣ использовал предания из внебиблейских источников. Кроме того, он выступает здесь как продолжатель традиции экзегезы и богословия, восходящей к грекоязычной антиохийской школе, рассматривающей постижение Творца и восприятие исходящего от Него спасения через человеческий опыт и возрастание.

Собственно литургический комментарий начинается с развёрнутого истолкования молитвы «Отче наш», возносимой в начале литургии. Затем приводится последовательный набор указаний на символический характер того или иного литургического действия, соответственно ходу литургии. Библейские события, богословские утверждения, эсхатологические образы – таково, в основном, содержание этих символических указаний.

Переходя к следующей части, Бар Зо̄ʿбӣ указывает на символическую значимость «седмицы» канонов (евхаристических молитв, входящих в состав чина литургии) и «девятерицы» крестных знамений, совершаемых в наиболее важные моменты службы. Основу этого раздела представляют суждения хри-

---

1 Scher, A., *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane* // Journal asiatique, 10ème sér., 13 (1909), p. 270.

2 На этой же рукописи основана работа В. де Фриса: de Vries W., S. I., *Die «Erklärung aller göttlichen Geheimnisse» des Nestorianers Joḥannan Bar Zoʿbi (13. Jahrh.)* // Orientalia Christiana Periodica 9:1–2 (1943), p. 188–203.

3 Селезнев, *Восточносирийский автор рубежа XII–XIII вв. – Йо̄ẖаннāн Бар Зо̄ʿбӣ – и его пролог к «Истолкованию таин»*, с. 9–48.

стологического характера и полемика с древними оппонентами отстаиваемого Йōḥаннāном вероучения – Мани (манихейством), Евномием (арианством) и Аполлинарием (аполлинаризмом).

В заключительной части своего произведения Бар Зōʿбӣ вкратце описывает устройство храма, каждая часть которого, богослужебные предметы, находящиеся в нем, и сами действия служителей также имеют символический смысл. Завершается поэма призывами благоговейно приступать к священным таинствам Церкви.

Вероучительная часть: Седмицы и триады

В начале третьей (условно можно назвать её вероучительной) части «Истолкования таин» Йōḥаннāн Бар Зōʿбӣ говорит, что канонов в чине литургии семь (и восьмой – повторение второго), и что крестных знамений полагается девять: «три – на [евхаристическом] теле, три – на священнике, три – на народе». Вследствие выявления *нескольких* смыслов, соответствующих указанной числовой символике дальнейшая картина истолкования получилась более сложной.

Первый смысл «седмицы» – семитысячелетнее «течение міра», завершающееся его «упокоением» и воскресением (символ воскресения Бар Зōʿбӣ видит в «восьмерке», т.е. повторении второго канона). С этим смыслом связан и другой, нашедший свое выражение в смерти и воскресении Христа, который Своим страданием, упокоением в седьмой день и воскресением «прообразовал вместе рабство міра и покой его, и также воскресение» (912–913). Следующий смысл, «особенно точный» (926), – это человечество Христа, психосоматическое устроение которого представлено античной схемой из семи составляющих: четырех «соков» тела (крови, красной и чёрной желчи, и слизи) и трёх «сил» души (разумная, яростная, вожделеющая), причём силы тела, замечает Бар Зōʿбӣ, служат силам души.

Подобную же множественность смыслов или, как говорит Бар Зōʿбӣ, таин (или таинств), мы обнаруживаем в первой три-

аде знамений. Первое «таинство» – это «тело, душа и ум [человеческой] ипостаси Господа нашего» (949). Если «душа», по словам Бар Зо̄ʿбӣ, «это жизнь, вложенная в кровь всякого животного» (985), то «ум» – это высший уровень бытия, «свет жизни разумности» (988), «благодаря уму человек есть человек, человек разумный» (1010). Этой триаде полноценного человечества Христа противостоят её отрицатели: Мани, Евномий, Аполлинарий. Первый здесь олицетворяет отрицание телесности, второй – отрицание наличия у человечества Христа «души», третий – отрицание наличия «ума». Следующая символическая триада – это Святая Троица. Говоря об ипостаси Слова, соединившейся с человеческой ипостасью Христа, Бар Зо̄ʿбӣ подчёркивает, что сущностно Слово оставалось едино с Отцом и Духом, так что посредством воплощения Слова Троица Божества «сокрыта в теле безгранично» (1035). Слово неотделимо от Отца и Духа, и Оно неотделимо от воспринятого Им человечества. На Кресте «не приобщаясь страданию его бывшее с ним божество, но всё свершившееся восприняло на Себя к чести страдания» (1058–1059). Знамение креста, совершаемое над евхаристическим телом, указует не только на бесстрастность божества, но и на его та́инственное тождество с прославленным Телом Христа.

Та́инственное единство с этим Телом, а также вооруженность победным знамением Царя-Христа – Его Крестом – символизируют завершающие «триады» знамений, полагаемых на служащем священнике и участвующем в службе церковном народе.

Христология таин

Поэма Бар Зо̄ʿбӣ содержит несколько христологических пассажей, заслуживающих внимания.

Отметим, что в качестве обличаемых противников в поэме представлены те лица, которые не ассоциировались с актуально существующими конфессиональными разделениями, но, напротив, были равно отвергаемыми основными христианскими конфессиями. С одной стороны, это может быть поня-

то как «миролюбивая» позиция автора. С другой стороны, критика в адрес Кирилла Александрийского и его последователей со стороны представителей антиохийской школы и их единоверцев на сирийском Востоке традиционно сопровождалась указанием на то, что учение этого неупомянутого здесь деятеля Церкви есть по сути возрождение учений, нарушающих исповедание полноты человечества Христа.

Устоявшаяся христологическая формула Церкви Востока, представителем которой был Йо̄ханна̄н, – две природы, две ипостаси в одном лице и одной воле – использована им в вероучительных экскурсах поэмы достаточно последовательно. Для иллюстрации «личного» аспекта единения Слова с человечеством Бар Зо̄ʿбӣ использует известный образ *написания слова*: «слово всецело выражает желание кого-либо и соединяется с написанным нераздельно; так и Слово – вечно рождаемый Сын от Отца – всецело соединено с человеком от нас» (972–975).

Развёрнутые суждения Бар Зо̄ʿбӣ об «уме» сопровождаются указаниями на его важнейшее место в христологическом единстве. «Ум есть сокровенный образ божества», – говорит он, – «и им облачилось [Слово] в единстве нераздельном» (1010–1011). «Вся сила единства в уме есть, именно в сей главной части всякого человека; в ней соединилось божество всецело» (1007–1009). «Благодаря уму человек есть человек, человек разумный, потому в уме было единение и явило себя в теле» (1010–1011). «Это то, чем согрешил род Адамов и стал повинным, и, снарядившись чем, Второй Адам оправдал их» (998–999). Единение Бога и человека, таким образом, произошло в том, в чём, с одной стороны, человек сообразен Богу – благодаря чему он и есть человек – и с другой, в том, в чём вследствие греха, произошел разрыв между человеком и Богом. Сообразность человека Богу выражается в его подобии Слову: человек разумный есть человек «словесный» (*млӣла̄*).

Образ «написанного слова» («стали ипостаси единым лицом подобно слову при написании», 970–9711) и христологические суждения об «уме» как о высшем уровне богоподобия человека и центре единства представляют собой своего рода пару «внешнее и внутреннее». «Лицо» (*парс̣о̄па̄*) – внешнее

проявление единства, выражающее его внутреннее существо («слово всецело выражает желание кого-либо», 972), тогда как «ум» – глубоко внутреннее средоточие этого единства.

Наконец, еще один христологический аспект, на который обращает внимание Бар Зō‘бӣ, – это единство Сыновства Христа: «Не учетверяется Троица телом от нас, и также к сыновству её не прилагается двойство, но Слово и тело, которое от нас, суть в единстве, един Сын Господь, едина воля, в единой чести» (1046–1049).

Использованные рукописи

1687 г. (**Y**) Syr. 13[1] из собрания Йельского университета, fol. [171]r/115a–‹[177]r›.

1706 г. (**P**) Syr. 352[2] из собрания Национальной Библиотеки Франции, fol. 73r/ܥܓ – 79v/ܥܛ.

1767 г. (**B136**) № 136[3] (старый № 3) из собрания митрополита Ассирийской Церкви Востока в Багдаде, fol. [86]r–[89]v.

1790 г. (**M**) Syr. 84[4] из собрания А. Минганы,fol. 118v/ܩܝܚ –122r/ܩܟܒ.

XVIII в. (**C**) Add. 2818, III:1[5] из собрания Кембриджского университета, fol. 103v–110r.

1814 г. (**B170**) № 170[6] (старый № 43) из собрания митрополита Ассирийской Церкви Востока в Багдаде, fol. [40]r–[50]r.

---

[1] По каталогу Лео Депёйдта, № 14: Depuydt, L., *Classical Syriac Manuscripts at Yale University: A Checklist* // Hugoye: Journal of Syriac Studies 9:2 (2006), p. 183.

[2] Nau, F., *Notices des manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens* // Revue de l'Orient Chrétien, 2 sér., 6/16 (1911), p. 305; Webb, *The Mimra on the Interpretations of the Mysteries*, p. 298.

[3] Kīwarkīs Ṣlīwā, muṭrān, *Fihrist maḫṭūṭāt maktabat muṭrānīyat Kanisat al-Mašriq fī Baġdād*. Baġdād, 2003, ṣ. 136.

[4] Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*. Vol. 1 (Woodbrooke Catalogues 1). Cambridge, 1933, col. 209, D.

[5] Wright, W., *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge, 1901, vol. II, p. 665.

[6] Kīwarkīs Ṣlīwā, *Fihrist maḫṭūṭāt maktabat muṭrānīyat Kanisat al-Mašriq fī Baġdād*, ṣ. 170.

1817 г. (**A**) № CLIV[1] из Алкошского собрания (Халдейского монастыря в Багдаде), fol. [90]r–[99]v.
1867 г. (**BS**) Borg. sir. 90[2] из собрания Ватиканской Библиотеки, fol. 60r–66r.

Сокращения

fol. – лист; *om*. – пропущено; *abs*. – отсутствует; *add*. – добавлено; *marg*. – на полях

[1] Vosté J.-M., O. P., *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)* // Angelicum 5:2 (1928), p. 181.

[2] Khoraiche, *«L'explication de tous les mystères divins» de Yohannan bar Zoʿbi selon le manuscrit Borgianus Syriacus 90*, p. 388–389.

ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܦܘܫܩ ܐܪ̈ܙܐ
ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܙܘܥܒܝ
(фрагмент)

ܗ̈ܢܝܢ ܕܥܠܡܝܢ[1] ܒܟܘܪ̈ܝ[2] ܕܘܫ̈ܢܐ ܡܘܦܩ̈ܢ[3] ܐܪ̈ܙܐ :

895 ܝܗܒܬ ܢܒܝܐ ܡܘܫܐ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܒܝܕܗ ܕܡܦܩܢܘܬܗ[4] .

ܬܠܬܐ[5] ܢܗܘܝ ܒܠ ܩܘܪ̈ܒܢܐ ܕܡܘܫܐ ܕܒܪ̈ܢܫܐ[6] :

P 73v/ܥܒ ܦܘܩܕ̈ܢܐ ܩܕ̈ܝܫܐ ܕܝܗܒܗ ܕܡܪܢ̈ܬܐ .

ܘܡܠ̈ܟܐ ܢܗܘܝ ܒܠܗܘܢ ܕܘܡܝܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܡܟܝ̈ܢܐ :

ܗ̈ܠܝܢ ܕܦܬܓܡ̈ܐ ܗ̈ܠܝܢ ܕܟܘ̈ܢܐ ܗ̈ܠܝܢ ܕܟܦ̈ܢܐ .

900 ܢܡܘܣܐ ܒܥܘܡܩܐ ܚܙܐ ܩܘܪ̈ܒܢܐ ܕܡܘܫܐ ܕܒܪ̈ܢܫܐ[7] :

B170 [40]v/40 ܘܫܒܝܠ ܢܡܘܣܐ ܡܢܗܠ ܕܘܡܝܐ ܕܡܪ̈ܢܐ[8] ܢܗܘܝ .

A [90]v ܡܫܚ̈ܠܦܬܐ ܕܟܠ ܩܘܪ̈ܒܢܐ ܕܡܘܫܐ ܕܒܪ̈ܢܫܐ[9] :

ܗܕܝܢ ܫܘܠܡ̈ܝܐ ܡ̈ܕܒܚܐ[10] ܒܗܝܢ ܬܠܬ̈ܗܘܢ .

---

[1] C ܕܥܠܡܝܢ

[2] M ܒܟܘܡܪ̈ܝ

[3] B136 C ܡܦܩܢ

[4] C ܡܦܩܢܘ̈ܬܐ

[5] M *add.* ܡܥܒܕܐ ܡܝܬܝܠ ܠܡܫܝܚܘ ܡܪܡ ܢܒܝ̈ܝܐ ܦܘܩܕܢ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܕܝܢܘܗܝ ܡܫܝ̈ܚܐ

[6] C ܕܒܪ̈ܢܫܐ M ܕܒܪ̈ܢܫܐ

[7] C ܕܒܪ̈ܢܫܐ

[8] C ܕܡܪ̈ܢܐ

[9] C ܕܒܪ̈ܢܫܐ

[10] C ܕܘܪ̈ܝܐ

Y [171]v/115b

[ܥܕ ܡܫܠܛܐ ܐܪܘܢܐ ܗܘܐ ܕܐܠܗܐ][1] :

905 ܡܕܝܢܬܐ ܦܠܫܬܝܐ ܕܫܒܝܢܘܗܝ ܐܠܦܐ ܐܢܫܐ .

ܐܠܦܐ ܥܒܕܐ ܕܡܚܬ ܘܚܒܐ[2] ܕܒܐ ܦܠܫܬܝܐ :

ܘܡܠܟܘܬܗܘܢ ܐܢܫ ܦܠܫܬܝܐ ܒܠܚܝܫ[3] ܐܢܫܐ .

ܐܦ ܡܬܩܪܝܐ ܒܗܘܢ ܚܢܝܢܐ ܡܬܪܕܝܢ ܗܘܘ :

ܒܥܠ ܟܘܪܗܢܐ ܐܡܬܝܢܐ ܕܐܝܟ ܗܘܘ ܠܦܠܚܝܗܘܢ[4] .

910 ܡܢܝܢܐ ܘܚܠܒܐ ܠܘܩܒܠܐ[5] ܘܒܗܦܟܐ[6] ܗܘܐ ܡܬܕܡܝܢ :

C 104r

ܥܠ ܡܬܒܝܢܘܗ ܡܕܝܢܬܐ ܠܒܝܬܗ ܕܦܠܫܬܝܐ ܗܘܬ .

[ܐܦ ܓܘܢ ܡܢܗ ܒܐܪܒܥܐ ܕܫܢܝܗ ܗܘܬ ܥܕܡܐ :

ܥܘܪܘܦ ܦܠܫܬܝܐ ܘܬܘܝܗ ܐܓܘܕ ܐܦ ܓܘܢ ܡܢܝܢܗ .

ܐܢܫ ܒܥܠܕܒܒܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܠܘܩܒܠܐ ܕܦܠܫܬܝܐ ܗܘܬ :

915 ܘܐܢܫ ܓܘܢ ܒܥܒܕܐ ܕܕܡܘܬܐ ܠܡܠܟܐ ܕܬܘܝܗ ܕܡܕܒܪܐ .

ܐܢܫ ܒܥܕ‹ܒܥܒܕܐ›[7] ܘܥܒܕܐ ܦܓܪܘܗܝ ܕܡܘܬܐ ܐܚܝܢܐ :

ܘܐܢܫ ܒܗܘܐ ܡܢܝܢܐ ܕܐܝܟ ܒܠܝܗ ܦܠܫܬܝܐ .][8]

BS 60v/ܗ
B170 [41]r

ܐܦ ܓܘܢ ܚܘܪܐ ܒܥܕ ܐܢܫܘܬܗ ܗܘܐ ܡܬܕܡܐ :

---

[1] **C** *om.*

[2] **B136 M** ܘܚܒܠܐ

[3] **C** ܒܠܚܝܫ

[4] **B136** ܠܦܠܚܗ

[5] **M** ܠܘܩܒܠܐ

[6] **A B170 M P** ܘܒܗܦܟܐ **B136** ܘܒܗܦܟܬܐ

[7] ‹ › *marg.*

[8] **A B136 B170 BS M P Y** *abs.*

ܡܛܠ ܥܘܒ̈ܕܐ ܕܡܫܝܚܐ ܫ̈ܠܝܚܐ ܕܒܬ̈ܠܘܬܐ ܢܒ̈ܝܐ .

ܩܘܡ̈ܬܐ ܥܒܕ ܗ̈ܘܐ ܘܡܒ̈ܝܬܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܦܪ̈ܢܐ : — 920 — A [91]r; P 74r/…

ܠܘܩܒܠ ܢܝܪܐ ܕܐܡܝ̈ܢܘܬܗ ܡ̈ܢܝܢܐ ܕܚܠ̈ܩܐ .

ܦܪ̈ܢܐ ܡܚܝܕܐ ܐܪ̈ܙܐ[1] ܟܗ̈ܢܐ[2] ܕܣܘܪܗ ܦܓܪܐ :

ܕܗܘ ܗ̈ܘܐ ܦܓܪܐ ܕܡܢܗ ܒܣ̈ܒܠܐ ܩ̈ܢܝܡ ܠܥܘܕܪܢܐ .

ܠܢܕ ܠܫܘܚ̈ܬܐ ܕܫ̈ܬܝ ܒܥܘܠ ܗ̈ܘܢܐ ܡ̈ܢܝܢܐ :

ܘܒܢܝܢ ܣܘܟܗ ܕܢ̈ܠܗ ܠܠܒܐ ܢ̈ܦ ܠܘܩ̈ܒܠܐ . — 925 — M 119r/…

ܗܘܟ̈ܠܐ ܐܣܕܝܢ ܕܢܗܝܪ ܢܗܝܪܐ ܗ̈ܘܢܐ ܐܝܬܘܗܝ : — B136 [86]v

ܕܒ̈ܪܢܬܐ ܫ̈ܪܝ ܦܓܪܐ ܗܘ ܘܢ̈ܦܩܐ ܢܝܢ ܠܟ ܒܪ̈ܢܬܐ . — C 104v; [3]‹Y [172]r›

ܢ̈ܪܟܐ ܠܥ̈ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܗ ܢܝܢ ܠܟ ܦܓ̈ܪܝܢ :

ܘܐ̈ܠܗ ܡ̈ܢܘܢ ܐܝܬܘܗܝ ܢܦܝܫܘ[4] ܢܝܢ ܠܟ ܢܦ̈ܫܝܢ[5] .

ܒܢ̈ܝܐ ܝ̈ܬܝܪ ܦ̈ܓܪܝܢ ܡܫܬܡܥܝܢ ܠܦܓܪܗ : — 930 — B170 [41]v

ܢ̈ܪܟܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗ̈ܠܝܢ ܡܬܟܠܝܢ ܠܟ ܚܝܡܝܬܐ . — A [91]v

ܘܡܢ ܕܡܢܗ ܫ̈ܢܝ ܘܐܬܐܡܪ ܠܡܒܪ̈ܐ ܒ̈ܥܒܝܕܬܐ :

ܒܐܡ̈ܝܢܬܐ ܗܡ ܗ̈ܘܐ ܠܥܘܕܪ̈ܢܐ ܡܢ ܠܗ ܡܒܪܐ .

ܢܦ ܗܘܝ ܟ̈ܘܢܐ ܠܢܕ ܩܘ̈ܡܬܐ ܢ̈ܒܝܐ ܕܢ̈ܡܪܐ :

---

[1] **B136** ܕܐܪ̈ܙܐ

[2] **B136** ܟܗ̈ܢܐ

[3] fol. *abs.*

[4] **B170** ܢܦܝܫܐ

[5] **M** …

ܐܪ̈ܙܐ ܡܪܙܘܙ ܕܢܘܗܪܐ ܓܒܝܠ̈ܐ[1] ܕܡܘܗܒܬܗ ܕܡܪܝܐ .	**BS** 61r	935
ܩܘܕ̈ܫܐ ܠܝܬ ܗ̈ܘ ܕܠܚܠܘܦܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ :		
ܠܘܩܒܠܐ ܥܡܪܐ ܕܡܘܬ ܚܪ̈ܒܒܐ ܕܒܝܬ ܟܗܢ ܡܪܝܐ .	**P** 74v/ܥܗ	
ܗܘܐ ܕܝܢ ܢܘܗܪܐ ܥܠ ܡܥܡܕ̈ܢܘܬܗ [ܩܘܕܫܐ ܐܪ̈ܙܐ[2] :		
ܒܩܢ̈ܝܐ[3] ܡܩܕܫܝܢ[4] ܒܦܘܠܚܢܗܘܢ ܕܠܡܫ̈ܡܫܢܘܬܐ .][5]		
ܩܘܕܫܐ ܐܪ̈ܙܐ ܓܡܝܪ̈ܐ ܢܝܬܘܢ ܚܘܬܡܐܝܬ :		940
ܐܠ̈ܗܐ ܕܟܗ̈ܢܐ ܐܠ̈ܗܐ ܕܢ̈ܒܝܐ ܐܠ̈ܗܐ ܕܡ̈ܠܟܐ .	**B170** [42]r	
ܐܠ̈ܗܐ ܩܘܕܫܝܢ ܕܟܗ̈ܢܐ ܐܠ̈ܗܐ ܐܪ̈ܙܐ ܡܩܕܫܝܢ :	**A** [92]r	
ܘܡܫܘܕܥܘܬܗܘܢ ܒܘܪܟܐ[6] ܫܠܝܐ ܕܟܠ ܡܫܪܝܢ .		
ܐܪ̈ܙܐ[7] ܡܘܕܥܐ ܥܠ ܐܢܫܘܬܗ ܕܡܪܝܐ ܡܫܪܐ[8] :		
ܕܟܗ̈ܢܐ ܐܦ ܢܒ̈ܝܐ[9] ܘܡܠ̈ܟܐ[10] ܕܡܫܚ ܒܗ ܢܒ̈ܝܐ .	**C** 105r	945
ܡܛܠ ܐܢܫܘܬܗ ܡܫܬܘܕܥܢ̈ܐ ܗܘ ܕܝܢ ܒܗ[11] ܟܪ̈ܝܬ :		
ܡܛܠ ܗܢܐ ܩܪܝܢ ܗܘܐ ܟܗ̈ܢܐ ܘܢܒ̈ܝܐ ܘܡܠ̈ܟܐ .		

[1] **C M** ܕܓܒܝܠ̈ܐ

[2] **BS** ܐܪ̈ܙܐ

[3] **M** ܕܩܢ̈ܝܐ

[4] **B136** ܒܩܕܫܝܢ

[5] **C** *om.*

[6] **M** ܡܘܪܟܐ

[7] **P** ܐܪܙܐ

[8] **M** ܡܫܪܝܢ

[9] **B136** ܘܢܒ̈ܝܐ

[10] **B136** *add.* ܗܘ

[11] **B136** ܕܟܠ

ܢܦܫܗ ܡܫܝܚ ܘܐܢܫܘܬܗ ܘܐܦܘܠܝܢܪܐ[1] :

ܕܓܕܦܝܢ ܒܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ ܘܡܕܥܐ ܕܝܫܘܥ ܡܪܢ .

950 ܡܫܝܚ ܚܦܐ ܒܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ ܡܠܝܘܬܐ[2] :

ܘܐܢܫܘܬܗ ܘܐܦܘܠܝܢܪܐ[3] ܒܢܦܫܐ ܘܡܕܥܐ .

ܠܐ ܕܝܢ ܦܓܪܐ ܦܢܛܣܝܐ ܗܘ ܐܘ ܕܡܘܬܐ :

ܐܝܟ ܦܬܓܡܐ ܦܢܛܣܝܐ ܠܡܪܩܝܘܢܐ .

ܠܐ ܕܝܢ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܢܣܒ ܡܠܝܠܐ ܗܘܐ :

955 ܡܕܝܢ ܕܝܠܗ ܐܦ ܡܠܟܐ ܕܢܗܘܪܗ ܡܘܫܐ .

ܘܚܙܝܢ ܠܗ ܠܡܝܬܐ ܗܘ ܕܝܠܗ ܒܦܓܪܐ ܕܡܢܟܘܢ :

ܕܝܠܝܕ ܕܢܫܐ ܐܦ ܣܘܥܪܢܐ ܠܚܠܦ ܒܢܝܢ .

ܚܛܝܐ ܘܡܘܬܐ ܐܬܡܠܝ ܥܠܡܐ ܒܦܘܪܩܢܗ ܥܕܡܐ :

ܘܡܫܝܚ ܐܠܗܐ ܥܡܗ[4] ܠܢܦܫܗ ܠܡܫܪܪܘ .

960 ܠܡܠܟܘܬܐ ܚܕܐ ܘܠܐܠܗܘܬܗ ܩܕܡ ܕܢܥܡܪ :

ܘܠܐ ܗܘܐ ܠܡܫܝܚ[5] ܕܢܚܬܢܝܗ ܒܝܬܗ ܡܘܒܠܐ .

ܢܘܡܝܗ ܚܕܐ ܒܢܦܫܐ ܚܦܝܐ ܘܡܕܒܪ ܗܟܝܠ :

ܘܫܠܡ ܒܦܓܪܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܢܐ .

A [92]v
B170 [42]v
BS 61v/ܗܐ
B136 [87]r
P 75r/ܥܘ
M 119v/ܩܢܐ
Y [173]r/116a
C 105v

[1] BS ܘܐܦܘܠܝܢܪܐ C ܘܐܦܘܠܝܢܪܝܣ

[2] M *add.*: ܗܘ

[3] BS ܘܐܦܘܠܝܢܪܐ

[4] C ܥܡܗܘ

[5] A BS ܒܡܫܝܚ

B170 [43]r

ܝܠܗ ܢܬܪܟ[1] ܠܚܕܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ ܀

A [93]r — 965

ܐܦ ܢܬܪܟ ܗܘܐ ܠܚܕܘܬܐ ܗܢ ܕܡܫܝܚܐ .

ܚܕܘܬܐ ܓܝܪ ܕܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ ܐܘܗܢܝܬܐ[2] ܗܝ ܀

ܘܗܕܐ ܕܡܬܦܪܫܝܢ ܠܐ ܗܘܝ ܡܫܬܡܠܝܢ ܒܠܒܘܬܗ .

ܚܕܘܬܐ ܓܝܪ [ܗܢ ܕܡܫܝܚܐ][3] ܠܗ ܗܘܢܐ ܗܝ ܀

ܐܠܐ ܡܫܘܚܬܐ ܡܬܬܫܝܢ ܒܕܝܠܗܘܢ ܒܚܫܝܒܘܬܐ .

970

ܘܟܕ ܗܘܢܐ ܠܚܫܒܝܢ ܡܫܘܚܬܐ ܒܐܢܫܘܬܗܘܢ ܀

BS 62r
P 75v/ܥܣ

ܗܘܘ ܚܕ ܦܪܨܘܦ ܒܕܡܘܬ ܡܠܐܟܐ ܒܩܕܝܫܘܬܐ .

ܒܠܗܘܢ ܒܟܠܗ ܢܦܫܬܐ ܡܫܬܘܕܥܐ ܡܠܐܟܐ ܀

ܘܡܫܝܚܐ ܠܗ[4] ܒܩܕܝܫܘܬܐ ܕܠܐ ܦܘܪܫܢܐ .

ܗܟܢ ܡܠܐܟܐ ܒܠܒܗ ܕܐܪܥܐ ܒܕܐ ܡܬܚܫܒܢܐ ܀

B170 [43]v — 975

ܒܠܗܘܢ ܒܟܠܗ [ܡܫܬܡܫ ܗܘ][5] ܠܐܢܫܐ ܕܡܫܝܚ .

A [93]v

ܢܟܣܘܗܝ ܗܕܝܢ ܢܘܡܘܣܐ ܗܘ ܘܫܠܡܘܬܗ ܀

ܕܟܠܗܝܢ ܒܢܦܫܐ ܘܫܟܝܢ ܒܦܓܪܐ ܠܐܠܗܘܬܐ .

C 106r
Y [173]v/116b

ܐܦܘܠܝܢܪ[6] ܗܘ ܥܡܝܗ ܗܘܢܐ ܒܡܫܪܐ ܚܦܪ ܀

ܘܐܡܪ ܕܗܘܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܘܟܬ ܡܫܪܐ ܗܝ .

---

[1] **M** ܢܬܪܟ

[2] **P** ܐܘܗܢܝܬܐ

[3] **C M** ܕܒܪܐ ܡܫܝܚܐ

[4] **Y** ܠܗ

[5] **C M** ܡܫܬܡܫ ܠܗ

[6] **BS** ܐܦܘܠܝܢܪ ܘܐܦܘܠܝܢܪ **C** ܐܦܘܠܝܢܪ

ܡܬܬܠܒܒܝܢ ܠܗ ܠܥܢ̈ܢܐ ܕܐܢܐ ܕܘܝܐ ܡܢ ܚܠܢ̈ܢܐ ܀		980
ܕܟܢܝܢ ܢܦܫ̈ܬܐ ܕܠܟ̈ܬܐ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܡܢ̈ܬܐ[1] ܐܝܬܘܗܝ .		
ܐܝܟ ܢܬܒܥ ܗܘܝܐ ܡܢܝܢܐ[2] ܐܦ ܢܦܫ̈ܬܐ ܕܠܟ̈ܬܐ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܀		
ܠܐ ܡܬܒܝܕܐ ܗܘܝܐ ܗܝ ܠܘܕ̈ܥܐ ܡܠܝܐ ܥܒܘܗܬܐ[3] .	**B136** [87]v	
ܢܦܫ̈ܬܐ ܕܠܟ̈ܬܐ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܐܘ ܕܥܒܕ̈ܬܐ ܀		
ܗ̈ܢ[4] ܚܘܒܬܐ ܕܗܒܫܐ ܟܪܫܐ ܕܟܠ ܚܢ̈ܘܗܬܐ .		985
ܒܡܥܕ ܐܘ ܕܐܢܐ ܡܢ ܡܠܟ̈ܘܬܐ ܕܥܒܕܘܗܬܐ ܀	**B170** [44]r	
ܕܢܦܫ ܢܦܪܢ ܡܢܝܢܐ[5] ܐܦ ܢܦܫ̈ܬܐ ܢܒܝܐ[6] ܡܕܝܢ̈ܬܐ .	**M** 120r/ܩܟ	
ܢܦܫ̈ܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܒܘܠܗܐ ܚܢ̈ܢܐ ܕܡܠܝܠܘܬܐ ܀	**A** [94]r	
ܘܡܠܝܠܘܬܐ ܐܝܟ ܐܦ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܡܝܐ ܢܬܒ̈ܥܝܢ .	**BS** 62v/ܣܒ **P** 76r/ܥܘ	
ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܘ ܚܢܢ ܢܦܫ̈ܬܐ ܐܘ ܗܘܝ ܚܠܟܐ ܀		990
ܘܠܐ ܡܢܝܢܐ[7] ܗܘ ܕܐܝܬ ܦܪܘܫܐ ܡܢܗ[8] ܚܢܝ ܡܢ ܦܘܪܫܢ .		
ܐܝܟܘ ܕܡܢܝܢܐ[9] ܕܐܝܬ ܦܪܘܫܐ ܐܡܢܐ[10] ܡܢ ܐܣܦܝܪ̈ܐ ܀		

[1] C ܡܢ̈ܝܢܐ

[2] B136 B170 BS P ܡܢ̈ܝܢܐ C ܡܢܝܢܐ

[3] C ܥܒܘܗܬܐ

[4] B136 ܗܘܝ

[5] B136 BS ܡܢ̈ܝܢܐ

[6] A B136 Y ܢܒܝܐ

[7] A B170 BS ܡܢ̈ܝܢܐ

[8] C ܡܢܗ

[9] BS ܕܡܢ̈ܝܢܐ

[10] C ܒܘܠܗܐ

ܡܪ̈ܢܐ ܕܐܬܦܪܥ ܡܪ̈ܕܬܐ ܡܠܟ̈ܐ ܡܢ ܒܢ̈ܝ ܢܦ̈ܫܐ .

[ܐܝܟ ܡܫܝܚ]1 ܢܦܫܗ ܕܡܪܢ ܠܡܫܒܚܘ ܡܢ ܟܠ :

995 C 106v ܒܡܫܒܚܘܬܐ ܕܡܪ̈ܕܬܐ ܐܫܬܟܚܬ ܡܢ ܥܡܡܐ ܡܪ̈ܕܬܐ .

ܝܗܒܘ ܕܦܓܪ̈ܐ ܘܢܦܫ̈ܬܐ ܘܡܪ̈ܕܬܐ ܒܗܘ ܓܘܢܝܐ[2] :

B170 [44]v Y [174]r/117a ܗܘ ܦܪܘܩܐ ܦܓܪ̈ܐ ܘܢܦܫ̈ܬܐ ܘܡܪ̈ܕܬܐ ܠܟܝܢ ܗܘܐ .

ܒܗܘ ܗܘ ܕܡܠܟܐ [ܓܝܫܘ ܕܬܪ̈ܬܝܢ]3 ܘܐܬܡܫܚܬ ܗܘܐ :

A [94]v ܓܝܘ ܐܬܚܫܒܘܢ[4] ܬܪ̈ܬܝܢ ܕܐܬܪ̈ܝܢ ܘܦܪ̈ܨܘܦ ܐܝܟܢ .

1000 ܐܠܘ ܦܓܪ̈ܐ ܓܠܝܢ[5] ܢܦܫ̈ܐ ܠܟܝܢ ܗܘܐ ܡܪܢ :

ܠܦܓܪ̈ܐ ܓܠܝܢ ܡܬܬܓܘܪ[6] ܗܘܐ ܦܘܪܫ ܚܝ̈ܐ .

ܦܓܪ̈ܐ ܓܠܝܢ ܢܦܫ̈ܐ ܫܡܥ ܡܪ̈ܕܬܐ ܡܠܟ̈ܐ :

ܟܠ ܡܬܚܫܒ[7] ܘܟܠ ܡܬܘܕܥ ܘܟܠ ܟܠ ܟܠܗ .

ܘܐܝܟ[8] ܗܘܐ ܢܦܫ̈ܐ ܕܦܓܪ̈ܐ ܡܪ̈ܕܬܐ ܗܢܘ[9] ܕܟܠ ܡܪܢܐ :

1005 ܐܦ[10] ܗܘܐ ܗܢ̈ܐ ܒܦܫܛ ܫܒܪܐ ܡܫܬܡܥ ܓܝܣ .

---

1 C ܐܝܟ̈ܢܐ ܓܒܪܐ

2 BS C Y ܓܘܢܝܐ

3 C ܓܝܫܐ ܕܬܪ̈ܬܝܢ

4 C ܐܬܘܕܥ

5 C *om.*

6 P ܡܬܓܘܪ

7 BS ܡܬܚܫܒ

8 M ܘܐܦ

9 C ܗܘ ܗܘ

10 B136 ܘܐܦ M ܘܐ

ܝܢܐ[1] ܝܡܪܐ[2] ܗܐ ܕܡܕܒܪܐ ܘܡܥܢܝܐ[3] ܗܘܕܝܐ ܆	**BS** 63r	
ܕܒܝܬܗ ܫܒܠܐ ܕܣܕܝܘܬܐ[4] ܒܡܕܒܪܐ ܕܢܦܘܩ ܀	**P** 76v/ܗ	
ܒܡܥܢܝܐ ܚܝܕ ܗܐ ܕܥܢܝܐ ܕܒܝܬܗ ܐܢܫܐ ܆	**B170** [45]r	
ܒܗ[5] ܢܦܫܝܗ ܬܠܘܬܐ ܡܫܡܠܝܢܝܗ ܀		
ܒܡܕܒܪܐ ܕܢܦܘܩ ܐܢܫܐ ܐܢܫܐ[6] ܡܠܟܐ ܆	**A** [95]r	1010
ܩܕܡ ܒܡܕܒܪܐ ܗܘܐ ܣܘܢܕܐ ܘܫܘܝܗ ܒܦܓܪܐ ܀		
ܡܕܒܪܐ ܕܢܦܘܩ ܢܠܦܐ ܚܫܢܐ ܕܬܠܘܬܐ ܆	**B136** [88]r **C** 107r	
[ܘܒܝܗ ܝܘ][7] ܠܒܒܝ ܒܣܕܝܘܬܐ ܕܟܐ ܡܢܦܩܢܐ ܀		
ܘܢܚܘܬ ܕܡܕܒܪܐ ܒܗܝ ܒܟܗ ܦܓܪܐ ܘܝܘ ܡܚܒܪ ܒܗ ܆		
ܘܫܒܪ ܦܓܪܐ ܒܠ ܐܬܢܝܢ ܘܩܠܝܠܝܢ ܀		1015
ܗܒܪ ܡܠܝܢ ܒܗܝ ܒܟܗ ܡܕܒܪܐ ܘܡܫܝܒ[8] ܒܗ ܆		
ܘܫܩܒ ܠܦܓܪܐ ܒܥܘܒܫܐ ܕܒܐ ܕܬܠܘܬܗ[9] ܀	**Y** [174]v/117b	
ܘܢܚܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܒܠܒܕ ܡܕܒܪܐ ܟܐ ܡܢܝܡ ܗܘ ܆		
ܗܒܪ ܦܓܪܐ ܒܠܒܕ ܡܠܝܢ ܠܒܗܘܢ ܡܢܝܡ ܀	**B170** [45]v	

[1] **A BS** ܝܠܕܐ

[2] **C** ܝܡܪ

[3] **C** ܘܡܥܢܝܐ

[4] **M** ܘܣܕܝܘܬܐ

[5] **M** ܒܗ

[6] **C** *om.*

[7] **A BS B170 C M P Y** ܘܒܝܘ

[8] **M** ܘܡܫܝܒ

[9] **M** ܕܬܠܘܬܐ

ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܘܝܠܕܬܐ ܘܡܕܒܪܢܝܬܐ ܗܘܬ ܥܡܗ ܡܪܢ :		1020
ܘܥܡܗ ܡܠܟܐ ܢܬܝܚܒ ܒܗ ܠܟܠܡܫܝܚܝܢ .	**M** 120v/ܩܡܚ	
ܘܫܘܦܪ ܦܘܠܘܣ ܕܢܨܚ ܒܣܘܥܪܢܐ ܕܡܘܠܟ ܟܠܗ :	**A** [95]v	
ܕܬܠܡܝܕܘܬܐ ܘܕܫܠܝܚܘܬܐ ܒܣܘܥܪܢܝܗܝܢ .		
ܟܕ ܡܘܠܟܢܐ ܕܬܠܡܝܕܘܬܐ ܒܣܘܥܪܢܝܗܝܢ :	**BS** 63v/ܩܟ **P** 77r/ܩܐ	
ܡܪܐ ܦܘܠܘܣ ܠܣܘܥܪܢܐ ܡܫܝܚܐ ܕܓܒܝܗ[1] ܒܗ ܟܠ .		1025
ܒܦܓܪܗ ܚܒܝܫ ܦܓܪܢܝܐ ܒܟܠ ܐܟܣܢܝܘܬܗܘܢ :		
ܘܒܢܦܫܗ ܗܘܐ ܪܘܚܢܝܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܗܘܢ .		
ܒܬܠܡܝܕܘܗܝ ܟܠܗ ܒܟܠܗ ܘܠܫܠܝܚܘܬܐ :		
ܢܚܐ ܘܒܢܐ ܘܫܘܢܝܐ ܕܡܘܕܥܢܐ ܐܘܪܫܠܡ[2] .		
ܐܪܘܐ[3] ܒܣܘܥܪܢܐ ܕܫܘܝܐ ܒܗ ܟܠ ܟܠܝܢܝܗܝܢ :	**C** 107v	1030
ܢܟܦ ܝܫܘܥܐ[4] ܒܫܘܒܚܘܬܐ ܡܢ ܥܘܡܠܝܗ .	**B170** [46]r	
ܡܪܝܡ ܒܝܠܕܘܬܐ ܫܡܝܡ ܐܘܪܫܠܡ[5] ܘܡܒܪܟܘܬ ܒܢܝܗ :		
ܕܟܕ ܠܐ ܫܬܩܝܢ ܥܒܕܐ ܟܕܝܢ ܚܫܒܘܬܐ .	**A** [96]r	
ܐܪܘܐ ܐܣܪܝܢܐ ܕܓܢܐ ܒܣܘܥܪܢܐ[6] ܕܦܘܠܘܣ ܒܬܘܠܬܐ :		

[1] **A** ܕܓܒܝܗ

[2] **B136 B170 M P Y** ܐܘܪܫܠܡ **BS** ܐܘܪܫܠܡ

[3] **B136 C M Y** ܐܪܘܐ

[4] **C** ܝܫܘܥܐ

[5] **M** ܐܘܪܫܠܡ

[6] **A B170** ܒܣܘܥܪܢܐ

1035 ܐܠܗܘܬܐ ܗܘ ܕܟܝܢܐ[1] ܒܦܓܪܐ ܠܐ ܡܫܚܠܦ .

Y [175]r/118a ܐܦ ܡܣܟܠܐ ܕܡܠܐܟܐ ܐܬܦܩܕ ܠܚܕܝܘܬܐ :

ܝܠܕܬ ܒܠܗ ܐܠܗܘܬܐ ܚܕܐ ܒܦܓܪܐ .

ܟܕ ܒܬܘܠܬܐ ܡܣܟܠܐ ܕܡܠܐܟܐ ܠܣܘܦ ܐܬܚܙܝ :

ܘܒܬܘܠܝܗ ܢܛܪܐ ܘܕܘܟܝܐ ܚܬܡܗ ܐܝܟ .

1040 ܢܦܩ ܕܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܡܢ ܩܢܘܡܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ :

B136 [88]v ܐܦ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܘܬܐ ܒܣܪܐ ܓܫܡ[2] .

BS 64r **B170** [46]v **P** 77v/ܗܒ ܒܢܦܫܐ ܘܦܓܪܐ ܘܗܘܢܐ ܕܡܘܠܕܐ ܕܚܝܝܢ ܦܓܪܐ :

ܘܡܬܕܡܝܢ ܒܗ ܕܐܬܓܠܝܘܗܝ ܒܦܓܪܐ ܚܕܝܢ .

A [96]v ܟܠܐ ܡܘܬܒܐ ܡܢܝܢܐ ܦܓܪܐ ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ :

1045 ܘܬܠܬܐ ܗܘܦܟܐ[3] ܡܫܢܐ[4] ܦܓܪܐ ܠܡܣܒ ܡܠܟܐ .

ܠܐ ܐܬܦܪܫܬ ܐܠܗܘܬܐ ܒܦܓܪܐ ܕܡܝܬ :

C 108r ܘܬܠܬܐ ܒܕܘܟܬܐ[5] ܢܦܩܐ ܠܗ ܐܠܗܝܢܘܬܐ .

ܝܠܕܬ ܡܠܟܐ ܘܦܓܪܐ ܕܡܝܬ[6] ܒܣܪܝܘܬܐ :

ܚܕ ܒܪܐ ܫܪܪܐ ܚܕ ܝܚܝܕܝܐ ܒܚܕ ܐܝܩܪܐ .

---

1 **B136 C M Y** ܕܟܝܢܗ

2 **B136 M** ܓܫܡܗ

3 **B136 B170 P** ܗܘܦܟ

4 **B170** ܡܫܢܝܐ

5 **M** ܒܕܘܟܬܐ

6 **C** ܕܐܝܬܘܗܝ

ܗܘܝ[1] ܐܬܠܒܟܐ ܕܪܡܝܢ ܠܦܓܪܐ ܕܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ : 1050

[ܘܡܬܚܡܣܝܢ ܒܗ ܒܪܥܝܢܘܬܗ ܗܠܝܢ ܬܠܬܐ .

ܣܒܪܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ ܡܫܝܚ ܕܦܓܪܐ ܚܕ ܦܘܡܝܐ :][2]

ܟܕ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܐܠܗܘܬܐ ܒܚܕܐ ܟܝܢܗ .

ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܗܕܡܘܬܐ ܠܗܠܝܢ ܡܢ ܟܝܢܐ ܐܡܪܐ ܗܘܐ : **B170** [47]r

ܐܠܗܘܬܗ ܘܫܪܪܐ ܒܚܝܠܐ ܒܠܒܐ ܕܡܪܢ . **M** 121r/ܩܟܐ 1055

ܟܝܢܗ ܒܩܢܘܡܐ ܘܟܝܢܗ ܒܟܝܢܐ ܘܐܦ[3] ܒܦܪܨܘܦܐ : **A** [97]r

ܘܠܐ ܫܢܝ ܗܘ ܘܐܦܠܐ ܚܠܦ ܡܫܚܠܦܗ . **Y** [175]v/118b

ܘܟܕ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܐܠܗܘܬܗ ܒܚܝܠܗ ܟܝܢܗ :

ܒܠܗ ܡܠܘܐܐ ܒܟܝܢܗ ܡܬܚܫܒ ܠܟܝܢܐ ܚܕܐ .

ܘܟܠܗ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܡܠܒܫܐ ܗܘܐ ܐܢܫܐ : **BS** 64v/ܣܕ **P** 78r/ܥܚ 1060

ܘܡܫܬܪܪ ܠܝ ܕܟܠܗ[4] ܐܢܫܘܬܗ ܕܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ .

ܡܠܒܫܐ ܐܢܫܘܬܗ ܒܫܪܝܪܐܝܬ ܟܠܗ ܕܡܪܢ :

ܘܒܝܬ ܕܡܘܬܗ[5] ܡܬܒܪܟ ܚܝܠܗ ܘܐܦ[6] ܫܘܠܛܢܗ .

[ܐܢܘܢ[7] ܕܡܠܟܐ ܕܝܢ[8] ܒܚܝܠܗ ܠܒܝܬ ܓܠܝܠܝܬܗ :

[1] **M** *add.* ܟܠ ܕܥܡܗ ܕܡܠܒܫܐ ܠܦܓܪܐ

[2] **M** *marg.* **Y** *om.*

[3] **C** *om.*

[4] **C** ܟܠܗܐ

[5] **M** ܡܠܒܫܐ

[6] **P** ܐܦ

[7] **M Y** ܘܐܢܘܢ

[8] **B170** ܕܝܢ

ܘܡܫܒܚܐ[1] ܐܠܗܐ ܒܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܝܠܗ ܒܡܠܟܘܬܗ .][2]	**B170** [47]v	1065
ܗܘ ܡܪܝ ܘܟܠ ܒܐܠܗܘܬܗ[3]]ܠܟܝܢܐ ܘܡܫܘܚܬܐ :	**C** 108v	
ܘܗܘ ܟܠ ܐܠܗܘܬܗ[4]] ܒܕܡܘܬܗ ܐܠܗܐ ܒܪܗ ܒܪܐܗ .	**A** [97]v	
ܘܐܦܘܗܝ ܕܡܢܐ ܕܝܠܗ ܒܟܪܝܬ ܡܠܟܐ ܒܐܠܗܐ ܕܡܠܟܐ :		
ܢܗܘܐ ܒܠܗ ܢܗܘܐ[5] ܡܠܟܐ ܘܡܫܡܫ ܠܗ .		
ܗܘ ܡܢ ܕܝܠܗ ܒܠܒܬ ܒܝܬܐ ܒܟܘܡܪܐ ܐܠܗܐ :	**B136** [89]r	1070
[ܢܗܘܐ ܣܘܓܐ ܕܡܠܟܐ ܡܥܒܕܐ ܘܡܫܡܫ ܠܗ][6] .		
ܘܡܘܬ[7] ܡܢ ܕܥܡܝܢ ܠܦܘܩܕܢ ܐܒܘܢ ܒܥܡܡ ܐܠܗܐ :		
ܫܘܝܢ ܗܢܘܢ ܠܫܪܘܬܐ ܕܠܫܢܐ ܘܦܓܪܐ[8] .		
ܘܐܢܫ ܕܡܫܬܪܐ ܐܠܗܐ ܠܦܓܪܐ ܘܠܐ ܦܪܥ ܡܢܗ :		
ܗܘ ܡܫܬܪܐ ܦܓܪܐ ܕܠܒܝܬ ܒܠܫܢܐ ܕܠܫܢܗ .		1075
ܘܡܢܐ[9] ܕܝܢܝ ܘܚܘܪ ܠܟܘܡܪܐ ܐܠܗܐ ܥܠ ܦܘܩܕܢܐ :	**BS** 65r **B170** [48]r	
ܕܝܠܗ ܕܝܢܘܬܐ ܘܚܘܪ[10] ܠܡܪܝ ܥܠ ܦܘܩܕܢܐ .	**Y** [176]r/119a	
ܘܡܢܐ ܕܝܘܕܥܝܢ ܡܢ ܗܘ ܠܗܘܢܐ ܒܬܫܒܘܚܬܐ :	**A** [98]r **P** 78v/ܗܒ	

---

[1] **BS Y** ܘܡܫܒܚܐ

[2] **C** *om.*

[3] **A BS B170 P** ܒܐܠܗܘܬܐ

[4] **C** *om.*

[5] **C M** ܢܗܘܘܢ

[6] **Y** *marg.*

[7] **M** *add.* ܥܠ ܗܘ ܕܡܢܐ ܕܥܡܝܢ ܠܦܘܩܕܢ ܐܒܘܢ ܒܟܘܡܪܐ ܐܠܗܐ

[8] **C M** ܘܡܫܬܪܐ

[9] **M** ܡܢܐ

[10] **C** ܘܚܘܪܗ

ܚܙܩ ܕܥܢܢܐ ܘܣܘܪܚ[1] ܠܟܫܦܐ ܒܦܓܪܐ[2] ܟܠܢܐ .

[3]ܥܢܝܐ ܕܫܘܚ[4] [ܐܝܟ ܕܟܣܐ ܒܬܘܟܠܝܐ ܕܦܓܪܐ][5] : 1080

ܒܫܘܐ ܡܟܣܠ ܐܝܟ ܕܟܣܐ ܒܬܘܟܠܝܗ[6] ܕܟܘܢܐ .

ܟܒܘܫܝܐ ܥܒܕ ܟܠ ܚܘܫܒܗ ܕܟܘܢܐ ܡܟܝܢܐ :

ܘܡܫܡܫ ܗܘ ܠܦܓܪܐ ܡܥܒܕܢܐ ܘܠܗܘܦܟܗ ܢܗܪ . **C** 109r

ܠܦܓܪܐ ܡܥܒܕܢܐ ܡܫܡܫ ܟܘܢܐ ܒܬܘܣ ܟܘܢܝܘܬܐ : **M** 121v/ܩܟܗ

ܘܠܦܓܪܐ ܗܘܒ ܕܟܝܢܬܐ ܡܫܡܫ ܒܬܘܟܝܗ ܗܘ . 1085

ܗܕܢܢܐ ܕܝܢ ܡܬܚܫܒܗ ܕܟܘܢܐ ܡܟܝܢܐ :

ܘܡܫܡܫ[7] ܠܗ ܠܢܦܫܐ ܕܝܠܗ ܒܦܓܪܐ ܡܥܒܕܢܐ . **B170** [48]v

ܟܢܫܗ ܦܓܪܐ ܠܢܦܫܐ ܬܢܢ ܐܝܟ ܡܬܚܫܢܢܐ :

ܘܡܥܒܕ ܐܝܟܗ ܒܬܘܟܠܐ ܪܘܚܢܝܐ ܐܢܘ ܣܘܦܗܐ .

ܠܪܓܬ ܦܓܪܐ ܡܥܒܕ ܢܡܣܝܗ ܟܘܢܐ ܒܟܒܫܐ : **A** [98]v 1090

ܘܡܟܢܫ ܐܝܟܗ ܠܟܠ ܡܢ ܕܝܢܗ ܠܪܓܬ ܢܦܫܐ .

ܡܫܘܚܐ ܒܥܘܕܐ[8] ܕܡܬܚܫܒܬܐ ܡܟܝܢܐ ܟܘܢܐ : **BS** 65v/ܩܗ

ܕܣܘܢܕ ܢܦܫܐ ܒܦܓܪܐ ܡܥܒܕܢܐ ܒܬܘܟܠܐ ܪܘܚܢܝܐ .

---

[1] **Y** ܘܣܘܪܚܐ

[2] **C** ܒܝܗܒܬ

[3] **M** *add.* ܒܫܘܐ ܡܟܣܠ ܐܝܟ ܕܟܣܐ ܒܬܘܟܠܝܐ ܕܟܘܢܐ

[4] **A C Y** ܕܫܘܚ

[5] **C** ܬܘܟܠܝܐ ܕܦܓܪܐ ܘܕܟܣܐ ܒܕܗܘ

[6] **C** ܒܬܘܟܠܝܐ

[7] **B136** ܘܡܫܡܫ **Y** ܘܡܫܡܫ

[8] **A BS C M P** ܗܘܕܐ

ܗܠܝܢ̈ܐ ܗܘܐ ܡܫܘܐ ܒܪܘܚܡܐ ܕܟܠ ܦܪ̈ܨܘܦܐ :		
ܕܠܐ ܡܘܬܪܐ ܗܘ ܠܪܘܚܡܐ ܫܠܝܚܐ ܕܡܫܡܫܢܘ̈ܬܐ .	**P** 79r/ܣܗ	1095
ܒܢ̈ܝܐ ܘܒܢ̈ܬܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܡܩܘܡܝܢ ܗܠܝܢ̈ :	**Y** [176]v/119b	
ܕܥܒܕ ܗܘ ܐܦ ܗܘ ܒܡܫܡܫܢܘ̈ܬܐ ܒܪܘܚܡܐ ܨܠܝܒܐ .		
ܗܢ̈ܝܢ[1] ܕܫܘܝܢ ܐܪ̈ܘܗܝ ܒܪܘܚܡܝܐ ܕܒ̈ܥܝܐ ܕܒܝܬܐ :	**B136** [89]v	
ܫܘܐ ܡܝܬܪ ܐܦ ܟܠ ܐܪ̈ܘܗܝ ܒܪܘܚܡܝܐ ܕܟܠܗܘܢ .	**B170** [49]r **C** 109v	
ܒܪܘܚܡܐ ܢܒܥܐ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܠܟܠܗܘܢ ܫ̈ܘܝܢ :		1100
ܕܝܕܥܘܢ ܕܚܝܐ ܐܦ ܥܘܒ̈ܕܐ ܕܫܡ̈ܝܫܘܬܗܘܢ[2] .	**A** [99]r	
ܕܨܠܝܒܘ ܟܝܬ ܕܡܫܟܢ ܢܥܒܕ ⌈ܫܒܝܠ̈ܐ ܕܢܗܠܟ⌉[3] :		
ܘܗܟܝܠ ܠܟܠܗܘܢ[4] ܥܘܒ̈ܕܐ ܫ̈ܘܝܐ ܘܥܘܕܪ ܕܚܝܐ .		
ܡܢ ܟܝܬ ܕܫܘܗ ܟܠܗ ܪܘܚܡܐ ܕܨܠܝܒ ܢܘܗܪܐ :		
ܚ̈ܙܝܢ ܠܗܘ ܡܢ ܕܨܠܝܒܘܬܐ ܘܫ̈ܦܝܪ ܫܦܪܐ .		1105
ܒܪܘܚܡܐ ܕܐܪܝܡ ܗܘܐ ܡܘܕܥ ܚ̈ܘܒܐ ܠܟܠܗܘܢ :		
ܕܗܘ ܡܢ ܕܫܒܩܠܗ ܒܡܫܡܫܢܘ̈ܬܐ ܢܟܠܘܢ ܗܢ̈ܐ .		
ܒܪܘܚܡܐ ܫܠܝܚܐ ܕܡܫܡܫܢܘ̈ܬܐ ܥܒܕ ܫܘܒ̈ܚܘܗܝ :	**BS** 66r	
ܘܟܠܝܢ ܠܗܘܢ ܫܘܟܢܐ ܒܢ̈ܝܢܐ ⌈ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ⌉[5] .		
ܘܒܪܘܚܡܐ ܗܘܐ ܐܪ̈ܘܐ ܥܒܕܝܢ ܓ̈ܒܝܢ ܫ̈ܘܝܐ :	**B170** [49]v	1110

[1] **M** *add.* ܫܘܐ ܡܝܬܪ ܟܠ ܐܪ̈ܘܗܝ ܒܪܘܚܡܝܐ ܕܟܠܗܘܢ

[2] **BS** ܘܫܡ̈ܝܫܘܬܗܘܢ

[3] **C** ܫܒܝܠ̈ܐ ܢܗܠܟ

[4] **B136 C M Y** ܠܟ̈ܠܗܘܢ

[5] **C** ܘܥܘܒܕܝܢ ܫ̈ܘܝܐ

ܘܢܬܒ ܠܟܘܢ ܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ ܒܡܫܒܚܐ ܕܢܗܘܐ .

ܘܡܠܒܢܬܐ[1] ܗܝܟ ܕܝܩܢܗ ܕܡܠܟܐ ܢܗܘܐ ⁚ — A [99]v / P 79v/ܗܘ

ܡܫܡܪ ܠܟܘܢ ܡܢ ܝܚܝܕܝܘܬܗ ܕܢܦܠ ܡܪܢܝܐ .

ܒܝܡ ܥܘܠܡܝܗ ܕܡܠܟܐ ܢܗܘܐ ܘܓܕܡ ܚܘܒܐ ⁚ — [2]‹Y [177]r›

ܠܢܓܠܡܕܢܝܐ ܘܡܬܠܘܗ ܡܢ ܝܡܐ[3] ܒܥܠܐ . — C 110r / M 122r/ܡܝܘ — 1115

ܘܡܠܟܐ ܢܗܘܐ ܬܢܝܢ ܗܒܕܐ ܕܫܠܝܐ ܡܝܬܐ ⁚

ܕܦܓܕܐ ܕܡܝܬܘܢ ܡܢܗ ܡܠܟܬܐ ܘܚܝܬܐ ܒܪܘܚܐ .

ܘܡܢܗ ܡܠܟܬܐ ܢܕܥܝܢ ܠܘܬܐ ܒܬܠܬܐ ܕܡܡܝܐ ⁚

ܕܦܓܕܐ ܝܠܝܕܐ ܒܢܝܢ ܠܟܘܢ ܡܝܬܘܬܐ .

ܒܦܓܕܐ ܝܠܝܕܐ ܗܘܝܢ ܡܫܬܕܐ ܒܢܡ ܢܠܘܐ ⁚ — 1120

ܢܒܥܐ ܕܝܠܗ ܦܓܕܐ ܝܠܝܕܐ ܡܢܗ ܥܠܘܝܗ . — B170 [50]r

ܗܠܝܢ ܝܗܒ ܢܗܘܐ ܕܒܝܢ ܒܪܘܚܝܐ ܩܥܠܐ ⁚

ܕܒܢܗܘܢܘܢ ܬܢܝܢ ܗܒܕܐ ܡܬܬܥܝܐ ܕܒܗܘܢ .

---

[1] **B136 M** ܘܬܡܠܒܢܬܐ

[2] fol. *abs.*

[3] **C** ܢܒ

Йо̄х̣аннā̄н Бар Зо̄ʿбū̄

Истолкование таин
(фрагмент)

Теперь, закончив с помощью[1] Духа [изъяснение]
символов[2] таинств,
895 Обратимся, чтобы осветить приношение жертвы, силой
благодати Его.
Всего канонов приношения жертв семь,
И восьмой – это повторение второго.
А знамений [при совершении] славных таинств всего
девять:
Три – на Теле, три – на священнике, три – на народе.
900 Скажем сначала о канонах приношения жертв,
И затем расскажем, чтó суть знамения.
Седмица всех канонов приношения жертв
При изыскании [обнаруживает] два сокровенных
Господних смысла:
Один тáинственный смысл таков –
905 Течение міра, в седмице тысяч сущее,
Семь тысяч временных лет проистекает век,
И по завершении их мір обретет покой в гавани
воскресения.
Иудеи также сохраняли сей порядок
Во всех уложениях Законных, что у них были;
910 (Семи)свечник, суббота, обрезание и первенцы были
прообразами
Седмицы течения круга міра сего.
Также и Господь наш во время страдания Своего
прообразовал
Вместе рабство міра и покой его, и также воскресение:
Пострадал в пятницу, что есть символ міра сего,

[1] **M** повелением
[2] **B136 C** чинопоследований

915 Почил в субботу, что есть указание несущее покой гробницы,
Восстал в воскресенье и освободил узников алчной смерти,
Сим показав воскресение, весь міръ восставляющее.
Также и священник посредством канонов изображает
Рабство течения міра семь тысяч лет
920 Восьмой же канон, который есть повторение второго –
Символ, изображающий восьмерицу воскресения всех людей.
Повторение изображает сокровенную тайну обновления тела:
То тело, которое умирает в тлене, восстанет во славе.
Благодатью Господа нашего Иисуса будет воскресение,
925 И любовью Бога всяческих – радование.
Другой смысл, особенно точный, это сей –
Человечество Господа нашего – тело и душа, как у всякого человека,
Тело – из четырех соков, как всякое тело,
И душа – трехчастная, как всякая душа.
930 Семь телесных сил расположены в теле Его:
Четыре служащих и три принимающих всякую службу.
После того, как умер Господь наш и был положен во гробе в седьмой день,
В восьмой восстал во славе изнутри гробницы.
И священник, возглашением семи канонов
935 Тайнодействует таинство седьмого дня – смерти Господа нашего,
Канон же благости Его – восьмой есть,
Символ, изображающий день воскресенья, в который восстал Господь наш.
Теперь скажем о девятерице знамений таинств,
И что прообразует деление их на части.
940 Знамений таинств точно девять:
Три – Тела, три – священника, и три – народа.
Три знамения Тела прообразуют три таинства

И в откровении их откровение жизни всяческих
возвещаемо.
Таинство первое – возвещение человечества Господа
нашего,
945 Из тела, души и ума, обладающего знаниями
всяческими,
Ипостась человечества совершенная, как всякого
человека,
И потому спас Он тело, и душу, и ум,
Да будут посрамлены Мани, и Евномий, и Аполлинарий,
Отрицавшие тело, душу и ум ипостаси Господа нашего.
950 Мани отрицал тело, говоря, что оно иллюзия,
А Евномий и Аполлинарий – душу и ум.
Если бы тело было фантомом, о нечестивец,
Как фантом мог бы спасти действительное?
Если бы тело Господа нашего Иисуса было иллюзией,
955 Тогда обманули и ангелы, засвидетельствовавшие
истину:
«Так же надлежит Ему придти, в теле, которое от вас,
Чтобы совершить суд и обновление всего творения».
Ангелы[1] и люди воздвигли руку во свидетельство
истины,
И только Мани распустил язык свой до богохульства.
960 Ангелам же и Ученикам до́лжно внимать,
А не Мани, отвергнутому Святой Церковью.
Евномий же отрицал душу и творил многое нечестие,
Заключив в теле божество безграничное.
Если бы он знал [что есть] единство тела с душой,
965 Знал бы и то единство, что во Христе,
Ведь единство тела и души сущностно,
И то, что в разделении, еще не образует полноценности;
То же единство, что во Христе, не таково,
Но ипостаси существуют с тем, что им [присуще], в
совершенстве.
970 И ипостаси, будучи совершенными по своим природам,

[1] Букв.: бдящие

Стали единым лицом подобно слову при написании:
Слово всецело выражает желание кого-либо,
И соединяется с написанным нераздельно.
Так и Слово – вечно рождаемый Сын от Отца,
975 Всецело соединено с человеком от нас.
Да будет в смятении Евномий и ученики его,
Отрицавшие душу и заключавшие в тело божество.
Аполлинарий же, с ума сошедший, отрицал ум
осмысленный,
И говорил, ущербный, что божество вместо ума есть.
980 Вопросим его, сего ущербного более, чем кто-либо из
людей:
Природа души без ума что есть?
Если бы знал он, что есть душа без ума,
Не нёс бы он эту хулу полную безумия.
Душа без ума, о нечестивец,
985 Это жизнь, вложенная в кровь всякого животного.
Послушай, ущербный, учителей истины,
Они говорят, что есть душа, обладающая умом:
Душа обладает светом жизни разумности,
И разумность – это ум, обладающий ведением,
990 Ум есть или природа души, или сила ее,
И никак не может он быть отделен от нее, никоим
образом;
Если бы можно было отделить луч от сферы [светила],
Можно было бы отделить ум словесный от природы
души.
Как же тогда душе Господа нашего, совершеннейшей из
всех,
995 Недостаток ума будет вменён с ума сошедшим?
Если согрешивший был равно из тела, души и ума,
То и Спаситель тело, душу и ум воспринял[1].
Это то, чем согрешил род Адамов и стал повинным,
И, снарядившись чем, Второй Адам оправдал их.

[1] Букв.: надел

1000 Если бы тело без души было воспринято (надето) Господом нашим,
Лишь телу определено было бы спасение жизни,
Тело без души, обладающей умом словесным,
Ни повинно, ни оправдываемо, ни полноценно.
И если также душа без ума не дееспособна,
1005 То и поныне в безнадежность погруженным был бы род наш.
Я же говорю то, что истинно и имеет свидетелей,
Что вся сила единства в уме есть,
Именно в сей главной части всякого человека,
В ней соединилось божество всецело.
1010 Благодаря уму человек есть человек, человек разумный,
Потому в уме было единение и явило себя в теле.
Ум есть сокровенный образ божества,
И им облачилось оно в единстве нераздельном,
Так же, как ум сокрыт в теле, и действует им,
1015 И совершает тело всё благое и разумное,
Так Слово сокровенно в уме и соединено с ним,
И покрывает тело великой славой божества.
И так же, как тело [человека] без ума было бы ничто,
Так и тело [Христа] без Слова – ничто есть.
1020 Посему ипостась Господа нашего была тело, душа и ум,
И ипостась Слова соединилась с нею во веки.
И свидетельствует Павел, называя тело исполненным всяческих,
Божества и человечества телесно,
Когда полноту божества телесно,
1025 Возглашает Павел у тела Христа, в котором собрано всё:
В теле Его собраны телесные во всех устроениях своих,
В душе Его также духовные во всех чинах своих,
В божестве Его полностью вся Троица,
Отец, и Сын, и Дух Святой сущностно.
1030 Таинство (тайна) тела, в котором связано всё всячески,
Как ему может быть вменена недостаточность полноты его?

Итак, да будет выставлен постыженным Евномий и иже с ним,
Которые, не постигнув истины, измышляли лжесвидетельства.
Другая тайна, сокровенная в знамении стола[1] тела,
1035 Это Троица, которая сокрыта в теле безгранично:
Хотя ипостась Слова была выделена для единения,
Вся Троица пребывала в теле;
С человеком лишь ипостась Слова соединилась,
А природно Отец и Дух с нею были;
1040 Где была одна из ипостасей Божества,
Там была Троица в едином достоинстве.
[Именем] Отца, и Сына, и Святого Духа знаменуют тело,
Изображая тем, что Трое Их пребывают в теле.
Без смешения пребывает тело в божестве,
1045 И без прибавления соединяется тело с ипостасью Слова;
Не учетверяется Троица телом от нас,
И также к сыновству ее не прилагается двойство,
Но Слово и тело, которое от нас, суть в единстве,
Един Сын Господь, едина воля, в единой чести.
1050 Также крестом знаменуют тело таин страшных,
И указуют этим знамением на три причины:
Первая показывает, что тело страдало на кресте,
Тогда как божество, бывшее с ним, страданию было непричастно.
Как на престоле, высящимся над древом, восседало
1055 Божество Его, совершая в страхе всё, что там
С ним на древе, с ним во гробе, и с ним в Раю,
Никогда не разлучалось с ним, но и не страдало в немощах его.
И не приобщаясь страданию его, бывшее с ним божество
Всё свершившееся восприняло на Себя к чести страдания.
1060 Вторая причина знамения креста сия:
Убедить нас, что образ Царя Христа есть;

[1] Имеется в виду алтарный стол

Крест воистину есть образ Господа нашего,
И посредством знамения его обозначается сила Его и имя власти Его.
Подобно тому, как царь, победивший силой своей врагов своих,
1065 Устанавливает образ свой в городах имени власти своей,
Так Господь наш победил крестом Своим лукавого и смерть,
И установил нам крест Свой подобно образу Своему в церкви Своей.
И подобно тому, как, взирая рабы царя на образ царя,
Вспоминают всю благость царя и воздают ему честь,
1070 Так вот взирают сыны Церкви на знамение креста,
И вспоминают любовь Царя Христа и воздают Ему честь.
Еще, знаменуя стол таин знамением креста,
Видят на нем единение хлеба и тела;
И как соединяется крест с телом неотделимо от него,
1075 Так соединяется тело, которое в вышних, с хлебом внизу.
Взирая, мы видим крест на столе,
И движется ум наш, и мы видим Господа нашего на столе,
И восходя от того к сему верой,
Проницает ум наш и зрит тайное в теле явном.
1080 Теперь, показав сокровенные тайны в знамении тела,
Покажем затем сокровенные тайны знамения священника.
Первая раскрывает единение священника,
Который соединен с телом Христовым и символизирует его,
С телом Христовым священник соединен духом священства,
1085 И также с телом Церкви он соединен тем, что он от нее есть.
Вторая же показывает посредство священника,
Который соединяет народ свой с телом Христовым;
Между телом и народом стоит он как посредник,

Совершает рукой своей знамение креста – тайну обновления.
1090 Сначала священник движет десницей своей поверх тела,
И затем делает рукой своей сверху от своей головы [знамение] над народом,
Показывая тем самым посредство, которым служит священник,
Единящее народ с телом Христовым знамением креста.
Третья, когда он полагает знамение на самом себе, показывает,
1095 Что не чужд он знамения поклоняемого – крещения,
[Во имя] Отца, и Сына, и Святого Духа, трех ипостасей,
Знаменуем он был при крещении, знамением креста.
Теперь, показав тайны знамений священников и Церкви,
Разъясним затем также знамения народа.
1100 Первым знамением дает он народу уверенность,
Да просят они милости и отпущения своих грехов;
Крестом ведь Господь наш Иисус грех упразднил,
И умножил народу прощение долгов и дар милости.
Народ же, видя знамение креста светоносное,
1105 Вспоминают то, что произошло при распятии, и обретают надежду.
Знамением вторым священник возвещает людям то,
Что то, что они приняли при крещении, они примут ныне:
Знамением поклоняемым крещения отпустил [Бог] долги их,
И даровал им усыновление Духом Святым,
1110 И также знамением таин славных отпустил Он долги их,
И дал им силу Духа в принятии таин.
Третье [знамение] низводит осенение креста света,
Оберегая их от вреда[1] Клеветника,
Именем власти креста света изгоняют священники
1115 Клеветника и силы его от среды народа,

---

[1] В оригинале мн.ч.

И крестом света обретают надежду воскресения мертвых,
Ибо тело от них умерло на кресте и ожило Духом.
И крестом они наследуют блага міра грядущего,
Ибо Распятый телом служит им посредником,
1120 В Распятом телом они суть соединены с Богом,
Как молился о том Распятый телом перед отправлением
Своим [на крест]
Таковы суть сокровенные тайны девяти знамений.

Михаил Толстолуженко

«Вот скиния Бога Иакова»: прозвище как аргумент в межконфессиональной полемике

Христианские церкви и традиции часто называются по именам своих основателей или выдающихся деятелей (достаточно вспомнить лютеранство или кальвинизм). Порою такие названия даются противниками и употребляются ими в уничижительном смысле, однако даже в таком случае восприятие подобных прозвищ самими носителями соответствующих традиций не обязательно является негативным. Кроме того, в ходе исторического развития той или иной традиции отношение к ее названию может меняться: либо в силу переосмысления роли личности, давшей этой традиции свое имя, либо по причине наполнения самого названия новыми смыслами.

Так, восточносирийская традиция получила из уст своих противников название «несторианство», по имени опального константинопольского епископа Нестория (ок. 381–ок. 451). Однако Церковь Востока, отнюдь не считая Нестория своим основателем (как нередко утверждали представители халкидонской и миафиситских традиций), признала его одним из своих учителей и веками достаточно спокойно относилась к тому, что ее именовали «несторианской».

В случае западносирийской традиции, получившей название «яковитская», дело обстоит несколько иначе, так как не вполне ясно, от какого именно Иакова она получила свое название. Наиболее распространенная версия гласит, что яковиты называются так по имени Иакова Барадея[1] (ум. 578), епископа Эдессы (542–578), известного своей деятельностью по созданию антихалкидонской иерархии. Такое объяснение дают, например, халкидонит Иоанн Дамаскин («...их вожди: Феодосий александриец, от которого феодосиане, Иаков си-

[1] Западносир. *Бурд῾ōнō* или *Бурд῾ōйō*; латинизированный вариант *Baradaeus*, откуда распространенное в русскоязычной литературе написание Барадей.

риец, от которого – яковиты»[1]) и живший в XIII в. известный яковитский автор Григорий бар ʿЭбройо («...пока не появился сей Иаков; и тогда умножились. И посему его именем – яковиты – были названы»[2]).

Существуют, однако, и другие версии происхождения названия «яковиты». В некоторых источниках оно связывается с Иаковом Саругским (ок. 451–521), епископом г. Батнан, известным своими многочисленными стихотворными *мимре* («словами»), написанными 12-сложным размером; другие древние авторы (арабоязычные коптские, а также опиравшиеся на них мусульманские) идут еще дальше и указывают на низложенного Халкидонским собором александрийского патриарха Диоскора (ум. 454), якобы носившего в миру имя Иаков[3].

Выяснить с достоверностью, кто и в связи с каким именно Иаковом впервые употребил по отношению к западным сирийцам слово «яковиты», едва ли представляется возможным. Однако название закрепилось и употреблялось как противниками, так и самими носителями этой традиции. Более того, данная ассоциация с «Иаковом» – очевидно, исторически не всегда четко идентифицируемым в сознании яковитов – дала возможность появления новых, богословских интерпретаций.

Основная из этих интерпретаций – увязывание яковитской традиции с апостолом Иаковом, братом Господним. Очевидно, важнейшую роль в этом сыграла литургическая сторона, поскольку основная литургия в западносирийской традиции именовалась «анафорой святого Мар Иакова, брата Господа нашего и епископа Иерусалима», и «по меньше мере в некоторых ее версиях содержалась молитва о том, чтобы Господь помянул епископов Церкви, “которые от Иакова, начальствующего среди епископов, апостола и мученика, и до

---

[1] *О ста ересях вкратце*, 83 // *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания* / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002, с. 141.

[2] Цит. по: Селезнев, Н. Н., *Интерпретации происхождения названия «яковиты» у средневековых арабоязычных египетских авторов* // Вестник РГГУ: Серия «Востоковедение, африканистика» 20 (100) (2012), с. 154.

[3] См. подробнее: Селезнев, *Интерпретации происхождения названия «яковиты»*, с. 155–164.

сего дня возвещают слово православной веры в святой Твоей Церкви"»[1]. Известный западносирийский богослов Дионисий бар Ҫалиби (ум. 1171) указывает в написанном им изъяснении литургии, что «сия анафора Мар Иакова древнее всех анафор, и потому прочие составлены на ее основании»[2].

Очевидно, в какой-то момент два Иакова – Иаков, брат Господень по плоти, и Иаков Барадей – стали восприниматься западными сирийцами как два важнейших выразителя веры «яковитов», тесно связанные друг с другом: первый представлял церковь новозаветного периода, второй – церковь периода христологических споров и порожденных ими расколов, определивших всю последующую историю христианства. Прямую линию, проводимую от первого Иакова ко второму, можно видеть в анонимном житии Иакова Барадея, ошибочно приписывавшемся Иоанну Эфесскому:

> Ибо он (Иаков Барадей) восстал и сохранил веру апостолов, переданную Иаковом, первым епископом Иерусалима, и наполнил всю церковь добродетелями. И впоследствии, когда православные[3] и еретики встречали друг друга, они спрашивали: «Кто вы?». Православные же отвечали: «Мы от веры Иакова, называемого первым из апостолов и братом Господа нашего по плоти, каковую [веру] возвещает нам также сей божественный Иаков»... И отсюда распространилось по всей Сирии и в странах Персии и армян выражение «мы от веры Иакова», а в Александрии и в Египте также распространилось выражение «мы [от веры] Феодосия», чтобы поэтому верующие Египта именовались феодосианами, а сирийцы – яковитами.[4]

Однако на этом яковитская традиция не остановилась. Автор приводимого ниже текста, епископ известного западносирийского монастыря Мар Маттай (св. Матфея) Иаков бар Шакко

---

[1] Пеликан, Я., *Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700).* М., 2009, с. 48. (Там же ссылки на издания сирийского текста анафоры).

[2] Dionysius Bar Ṣalībī, *Expositio Liturgiae* / ed. & lat. interpr. H. Labourt (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 13–14 / Scriptores Syri, 13–14 [II, 93]). Parisii, 1903, p. 42:18–20 [сирийский текст], p. 61:33–34 [латинский перевод].

[3] Имеются в виду антихалкидониты миафиситы («монофиситы»).

[4] John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints* / ed. & tr. E. W. Brooks (Patrologia Orientalis, 19). Paris, 1926, p. 602.

(ум. 1241), дает еще более своеобразную интерпретацию названия «яковиты», развивая в связи с ним целое богословие имени Иаков. Данный отрывок представляет собой приблизительно половину заключительной (сороковой) главы последней (четвертой) части «Книги сокровищ» (завершена в 1231 г.) – сочинения Бар Шакко, в котором в сжатой форме изложены основные положения учения о Боге, о Христе, о Промысле и о творении[1]. Как следует из названия главы, она ставит целью обосновать «истинность веры яковитов». Однако речь не идет о догматическом обосновании – автор не приводит каких-либо доводов в пользу вероучения своей церкви и не опровергает веру других церквей (такие доводы и опровержения, в основном касающиеся христологических вопросов, приводятся иногда в других местах «Книги сокровищ»). В данном случае автор хочет предложить достаточно простое обоснование, которое было бы очевидным для всех. И он находит его в самом названии своей традиции – «яковиты».

Бар Шакко идет дальше предшествующих авторов и связывает яковитскую традицию не только с Иаковом Барадеем и Иаковом, братом Господним, но продолжает эту линию Иаковов в Ветхий Завет и берет в качестве основы имя патриарха Иакова. Очевидно, наш автор прежде всего имеет в виду известный рассказ о «лестнице Иакова» из 28-й главы Бытия: Иакову во сне является Господь, обещая хранить его и давая обетования о многочисленном потомстве, после чего Иаков ставит камень, который он использовал как изголовье, в качестве «памятника», возливает на него елей и называет место, где он спал, «домом Бога» (Быт 28, 19 – евр. בֵּית אֵל, сир. ܒܝܬ ܐܠ, в Синодальном переводе Вефиль). В тексте Бар Шакко упомянуты, в качестве прообраза «дома Господа», лишь камень и елей, однако прочие подробности библейского рассказа, несомненно, подразумеваются, поскольку они полностью вписываются в логику аргумента Бар Шакко и, конечно же, были

[1] Подробнее об Иакове бар Шакко и его «Книге сокровищ» см.: Толстолуженко, М., *«Книга сокровищ» Иакова бар Шакко: богословская компиляция эпохи сирийского ренессанса* // Символ, № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 357–374.

хорошо знакомы монашеской аудитории, которой он адресовал свое сочинение.

Свою аргументацию Бар Шакко начинает с того, что вспоминает историю строительства храма, задуманного Давидом и возведенного Соломоном. Фигура патриарха Иакова сразу же выходит на первый план, так как Бар Шакко постоянно использует прилагаемое к храму словосочетание «скиния Богу Иакова» из Пс 132, 5 (Пешитта)[1]. Далее наш автор указывает, что храм являлся местом поклонения «Богу Иакова» до времени исполнения обетования о Христе, данного Аврааму и Давиду, после чего цитирует слова благовещения, в том числе Лк 1, 32–33, где говорится, что Христос получит «престол Давида» и «будет царствовать над домом Иакова вовек». Наконец, Бар Шакко обращается к событиям церковной истории и сообщает читателю, что после искупления и апостольской проповеди было основано бесчисленное множество «домов» и «скиний Богу Иакова», то есть христианских церквей, но все их, кроме одного, захватил сатана, сделав «домами человеческими» и дав им их собственные имена, так что лишь один дом продолжает носить имя Иакова.

Остается выяснить, какой из этих многочисленных домов есть подлинная «скиния Бога Иакова». Бар Шакко рассказывает о собственных затруднениях при поиске ответа на этот вопрос. Сначала он по книгам рассматривает учения различных церквей, однако это не помогает ему, так как каждая из них называет себя истинным домом Бога. Подобно Давиду, Бар Шакко дает обет, что не успокоится, пока не найдет ответа на мучающий его вопрос. Наконец он обращается к Священному Писанию и с его помощью понимает, как распознать истину: критерием оказывается имя, которое носит церковь. Дом Божий должен прямо называться именем Иакова: «сей есть подлинно дом Господа и скиния Бога Иакова – сей, который именем Иакова называется и именуется, который Иаковом патриархом посредством камня и елея был прообразован на горе, и Иаковом, братом Господним, построен и утверж-

[1] Так же в Септуагинте (131, 5); в масоретском тексте (132, 5) – «скиния Сильному Иакова».

ден, и Иаковом из [монастыря] Псилта обновлен и украшен». Линия Иаковов, идущая от ветхозаветного патриарха Иакова к Иакову, брату Господню по плоти, и далее к Иакову Барадею, соотносится только с названием «яковиты» — только яковитская церковь явным образом носит имя Иакова. Наш автор получает, наконец, ответ на свой вопрос и пишет «Книгу сокровищ» и прочие свои сочинения, чтобы обратить и других к Богу Иакова, то есть в веру яковитов.

Логика нашего автора, таким образом, весьма проста: Бог, который неоднократно называется в Ветхом Завете Богом Иакова, через Давида и Соломона устраивает себе единственное жилище среди людей, то есть храм в Иерусалиме, «дом Господа и скинию Бога Иакова», куда приходят народы для истинного поклонения; власть над домом Иакова далее переходит к Иисусу (очевидно, здесь подразумевается и разрушение храма в 70 г. н.э.); посылаемые им ученики основывают множество «домов Бога Иакова», но все они, кроме одного, захвачены сатаной, так что в итоге опять остается лишь один истинный «дом», в котором только и можно поклоняться Богу Иакова.

Дополняя уже знакомую нам пару «Иаков, брат Господень — Иаков Барадей» третьей фигурой — ветхозаветным патриархом Иаковом, Бар Шакко достигает того, что в его схеме становятся представлены все три периода божественного домостроительства: ветхозаветный, новозаветный и собственно церковный. Однако, хотя Бар Шакко и проявляет немалую изобретательность, пытаясь доказать истинность веры яковитов исходя из самого их названия, которое он весьма творчески переосмыслил, его доказательство предназначалось все же скорее для единоверцев, нежели для противников. Едва ли халкидониты или несториане могли всерьез отнестись к такого рода доводам, поскольку у них слово «яковиты» ассоциировалось отнюдь не с ветхозаветным патриархом Иаковом или Иаковом, братом Господним, а с вполне определенными миафиситскими церковными деятелями, прежде всего, с Иаковом Барадеем, отношение к которому с их стороны было крайне отрицательным. Стоит заметить, что упомянутая «чреда Иаковов» может быть значительно расширена в сторону последующих событий, так как многие выдающиеся западносирийские

церковные деятели носили это имя. Достаточно вспомнить уже упомянутого выше Иакова Саругского, а также знаменитого Иакова Эдесского (ок. 630–708). Да и сам Бар Шакко носит это имя, хотя и считает себя недостойным быть причисленным к прочим Иаковам.

Одна особенность текста Бар Шакко обращает на себя внимание: это автобиографический характер повествования. Если верить нашему автору, то в его рассказе речь идет о его собственном поиске подлинного «дома Господа». Действительно ли перед Бар Шакко стоял вопрос выбора веры? Или же речь идет лишь о попытке более-менее беспристрастного рассмотрения различных конфессиональных позиций человеком, уже принадлежащим к яковитской церкви? Или это просто литературный прием, цель которого – придать аргументации автора бо́льшую убедительность?

Сложно сказать с определенностью, какой из этих вариантов верен, поскольку сведения о Бар Шакко в других источниках крайне скудны. Однако кое-что все же можно отметить. Во-первых, наш автор нигде не говорит о своем обращении в «веру яковитов», он лишь упоминает, что «получил подтверждение» ее истинности «отовсюду», в особенности от некоего монаха по имени раббан ʿИса. Это наводит на мысль, что Бар Шакко был от рождения крещен в Сирийской («сиро-яковитской») православной церкви и впоследствии, после некоторого периода сомнений, лишь утвердился в правоте веры своей церкви. Во-вторых, в единственном сообщении о жизни Иакова бар Шакко, приводимом Григорием бар ʿЭбройо в его «Церковной истории»[1], сообщается о том, что Бар Шакко «был весьма сообразителен от природы и благодаря чтению многих книг самостоятельно достиг больших успехов», что согласуется с рассказом самого Бар Шакко об изучении им книг, написанных представителями различных конфессий (впрочем, нужно заметить, что Бар ʿЭбройо говорит в первую очередь об успехах Бар Шакко в изучении светских наук). В-третьих,

[1] Перевод соответствующего отрывка см. в: Толстолуженко, *«Книга сокровищ» Иакова бар Шакко*, с. 360–361.

в том же свидетельстве Бар ʿЭбройо сказано, что Бар Шакко обучался грамматике и логике у несторианского монаха Бар Зоʿби, а также был наставлен в арабских книгах по логике и философии Камаль ад-Дином ибн Юнусом, знаменитым философом из Мосула. Хотя сам факт обучения яковита у несторианина и мусульманина (к тому же обучения светским дисциплинам) вполне отвечает атмосфере эпохи[1], которой была свойственна известная открытость в межконфессиональных и межрелигиозных отношениях, можно также предположить, что Бар Шакко в молодые годы посещал столь различных учителей потому, что перед ним вставал вопрос выбора конфессии (или даже религии). Поэтому в целом представляется весьма вероятным, что Бар Шакко, принадлежа от рождения к Сирийской («сиро-яковитской») православной церкви, прошел через период сомнений в отношении выбора конфессии, однако остался верен своей церкви.

Наконец, существует еще одна проблема, связанная со всем содержанием «Книги сокровищ». Дело в том, что данное сочинение имеет компилятивный характер – значительная его часть заимствована (иногда буквально, иногда в пересказе) из сочинений более ранних авторов, таких как Моисей бар Кифо (ум. 903) и уже упоминавшийся Дионисий бар Ṣалиби. Не является ли и представленное в заключительной главе книги «богословие дома Иакова» заимствованием из какого-то более раннего источника? Такую возможность нельзя полностью отрицать, пусть даже повествование Бар Шакко выглядит автобиографически. Но здесь мы опять имеем дело с предположением, которое может быть подтверждено лишь указанием на более ранний текст, каковой нам на данный момент не известен.

[1] XII–XIII вв. нередко называют периодом сирийского возрождения (подразумевается прежде всего расцвет литературы на сирийском языке).

Использованные рукописи

Сирийский текст первой половины сороковой главы четвертой части «Книги сокровищ» приводится по рукописи Британской библиотеки *Add.* 7193, являющейся наиболее ранним из списков «Книги сокровищ». Разночтения указаны по еще семи имевшимся в нашем распоряжении рукописям; обозначения рукописей в критическом аппарате следующие:

A – *Add.* 7193, Британская библиотека;
B – *Sir.* 159, Ватиканская библиотека;
C – *Add.* 1997, библиотека Кембриджского университета;
F – *Syr.* 316, Национальная библиотека Франции;
G – 251, монастырь Шарфе (Ливан);
H – *Syr.* 78, библиотека Гарвардского университета;
I – *Syr.* 127, библиотека Гарвардского университета;
J – *Borgia Sir.* 108, Ватиканская библиотека.

В отношении пунктуации мы следовали в основном рукописи A, однако она далеко не всегда последовательна, поэтому мы ориентировались также на смысловое деление текста.

Сокращения и символы в критическом аппарате

i : начальная буква
f : конечная буква
+ : добавлено
< : опущено
i + : добавлено перед начальной буквой
f + : добавлено после конечной буквы
sey : показатель множественного числа (s^{e}*yāmē*)
~ : перестановка местами
* : изначальное чтение в рукописи (напр., G*)
^{c} : исправленное чтение в рукописи (напр., G^{c})
(?) : не вполне отчетливое чтение в рукописи (напр., G(?))
$^{]}$: от следующего после $^{]}$ слова в тексте до указанной сноски (напр., $^{25–]}$).

ܡܫܘܚ ܒܪ ܫܡܫܘ
ܥܠܬܐ ܕܡܫܟܢܬܐ
ܐܝܟܐ ܕܫܪܒܐ

ܡܫܟܢܗ ܕܐܬܩܪܝ. ܗܟܢܐ ܘܡܬܚܟܡܢܐ ܕܦܪܨܘܦܐ ܗܘܐ[1] ܕܝܥܩܘܒ[2] ܐܒܗܬܐ[3]. ܒܟܠ ܫܪܪܐ[4] ܕܠܘܝܬܐ ܕܢܡܘܣܐ[5]. ܕܡܬܬܠܝܗ[6] ܗܘܝܢ ܟܠܗܝܢ ܒܢܝܢܝܢ. ܘܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܡܝܢܬܐ[7] ܡܬܩܪܒ[8] ܐܝܟ ܕܐܦ ܐܝܬ[9] ܕܩܪܝ[10]. ܘܕܠܐ[11] ܐܝܟ ܠܒܢ̈ܝܐ[12] ܘܥܒܘܕܘܬܐ[13] ܒܒܠܥܕ ܢܦܘܩ ܐܠܐ ܢܛܪ ܒܟܠ ܕܘܝܐ[14] ܕܐܝܟ ܚܝܠܗ ܒܟܠ.

ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܠܐܠܗܝܐ[15] ܘܚܝܐ[16] ܘܡܠܟܐ ܗܢܘ[17] ܕܐܬܒܪܝ[18] ܒܟܠ ܕܐܠܗܐ ܡܛܠ ܡܠܟܬܐ ܗܢܘ ܕܡܢܗ[19] ܒܠܚܘܕ[20] ܗܘܐ ܕܢܬܦܢܐ ܘܢܬܡܠܟ ܐܢܫܐ.

---

[1] + ܕܡܫܟܢܬܐ BCGJ
[2] f + ܐ B; ܕܝܥܩܘܒ J
[3] < sey B
[4] sey J
[5] ܕܢܡܘܣܐ F
[6] f ܗ BFGJ
[7] ܡܫܝܚܬܐ B
[8] < sey F
[9] i + ܕ GJ
[10] < sey BGJ; ܕܩܪ̈ܝ F
[11] ܘܕܠܐ B; ܘܕܐܠܐ J
[12] < sey BCGJ
[13] ܘܥܒܘܕܘܬܐ J(?)
[14] ܕܘܝܐ J
[15] ܠܐܠܗܐ J
[16] i < H; < I
[17] < H
[18] ܕܐܬܒܪܝ J
[19] ܘܡܢܗ B; ܕܡܢܗ G*J; f ܗ G^c I
[20] i + ܕ B

ܡܩܕܡܬܐ[1] ܒܟܠ ܠܡܪܢܐ ܘܒܪܐ[2] ܒܪ ܠܐܠܗܘ[3] ܕܡܟܣܘܢ. ܕܠܡܫܠܡܠ
ܕܒܠܗܘ ܠܐ ܢܒܘܠ ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܒܪܗܘ ܠܐ ܢܗܘܐ[4] ܘܠܐ] ܢܠܠ ܗܠܐ
ܠܟܝܢܘܗܝ[5] ܐܦܠܐ ܢܗܘܐ ܠܟܝܢܘܗܝ. ܒܪܡܐ ܕܢܚܘܐ ܐܬܪܐ ܠܡܪܢܐ
ܘܡܫܒܚܐ ܠܐܠܗܘ ܕܡܟܣܘܢ. ܘܟܕ] ܒܡܪܢܝܬܐ ܗܘܐ[6] ܡܠܦܩܘܢ[7] ܗܘܐ.
ܘܟܠܗܘܢ ܕܠܐ ܗܢܬܐ ܡܟܕܪ ܗܘܐ. ܢܗܘ ܡܪܢܐ[8] ܫܘܪܗܘ ܘܐܡܪ ܠܗ.
ܕܐܢܬ ܠܐ ܐܬܠܐ ܠܗ ܒܡܬܐ ܐܠܐ ܒܪܡ ܕܢܦܩ ܡܢ ܬܪܥܢ[9] ܗܘ ܢܟܪ ܗܘܐ
ܘܢܡܫܠܐ[10] ܠܟܪܣܐ ܗܘܠ. ܟܪ ܕܝܢ ܐܬܡܟܪ ܠܗ[11] ܡܠܟܘܬܗ[12] ܘܐܡܠܟܢ.
ܟܒܠ ܒܡܬܐ ܪܒܐ ܠܡܪܢܐ. ܘܡܟܢ[13] ܡܫܒܚܐ ܡܫܝܚܐ ܠܐܠܗܘ ܕܡܟܣܘܢ.
ܘܢܟܫ ܛܐܒܘ[14] ܒܡܠܟܐ ܡܠܡܪܢܝܬܐ. ܘܐܬܐ ܒܥܡܠܐ ܡܢ ܡܠܟܘܢ
ܦܬܢܬܐ ܠܡܫܝܚܢ ܒܗܘ[15] ܒܡܬܐ ܠܐܠܗܘ ܕܡܟܣܘܢ. ܒܪܡܐ ܠܐܒܘܠܐ ܗܘ
ܕܒܗ ܙܒܐ ܕܢܦܫܠܐ ܗܘܕܝܗ[16] ܗܘ ܕܠܗܘ ܐܬܪܘܡ ܘܕܘܡܝ ܡܟܠܐ ܡܫܝܚܐ.
ܘܠܗܘܡܝܡ ܚܙܪ[17] ܠܚܪܐܝܠܐ[18] ܡܠܐܟܐ ܕܢܦܬܪ[19] ܠܟܠܘܠܟܬܐ[20] ܒܠܠ

---

[1] ܘܡܫܡܫܐ BCJ; < sey G
[2] ܘܡܒܪܐ J
[3] ܠܐ ܠܗܘ J
[4] f ܒ G*(?)J
[5–]] < BCG*J
[6–]] < G*
[7] f ܢ BCG*J; ܡܠܦܩܝܢ G[c]
[8] + ܒܠܠ BCFGHIJ
[9] ܬܪܥܝܢ BCFGHIJ
[10] ܘܫܡܫܠܐ J(?)
[11] + ܒܪܐ BCFGHIJ
[12] ܡܠܟܘܬܗ B
[13] ܘܡܟܢ G*(?)J
[14] ܛܒܘ BCI
[15] ܗܘܘ B
[16] ܗܘܕܝܘ C[c]FGHIJ
[17] i + ܡܢ BCFGHIJ
[18] i < GJ
[19] ܢܦܪ B; ܘܡܦܪܪ FHI
[20] i < C

ܒܝܬܗ[1]. ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܗܘ ܕܡܫܬܠܡ[2] ܒܗ ܡܕܝܢܬܐ ܗܘ ܘܒܪܐ ܕܐܠܗܐ[3].
ܘܥܠ ܠܗ[4] ܒܦܪܨܘܦܗ ܕܝܥܩܘܒ ܘܢܫܩܗ ܥܠ ܪܝܫܗ ܕܝܥܩܘܒ[5]
ܒܚܠܡ. ܟܕ ܕܝܢ [ܚܙܐ ܒܚܙܘܐ ܐܠܗܐ[6] ܘܐܬܬܟܠ ܒܫܘܠܛܢܐ ܘܐܬܒܪ
ܥܡ ܒܢ̈ܝܐ ܘܒܢܝܢ ܦܘܪܫܢܐ ܠܒܝܬ ܒܝܬܐ. ܘܫܕܪ ܠܐܒ̈ܢܝܗܘܢ ܠܐܪ̈ܥܐ
ܦܬ̈ܝܐ[7] ܕܢܬܪܘܢ ܫܒܝܠܗ. ܘܐܠܒܫܗ ܘܐܫܕܪܗ ܒܫܠܡܐ ܠܒܝܬܗܘܢ
ܒܢ̈ܝܐ[8]. ܠܗ ܒܠܚܘܕ [ܚܕ ܒܝܬܐ[9] ܐܦ] ܫܡܥܘܢܐ[10] ܫܡܥܗ ܘܐܫܬܡܥ
ܠܐܠܗܗ ܕܝܥܩܘܒ. ܐܠܐ ܒ̈ܢܝܐ ܫܪܝܪܐ ܘܫܡ̈ܥܐ ܕܠܐ ܫܟܝ. ܘܡ̈ܠܐ ܕܠܐ
ܫܢܝ[11] ܒܗ ܘܐܫܡܥܗ. ܘܟܕ ܫܠܡܘܢ ܒ̈ܢܝܐ ܕܐܠܗܗ[12] ܕܝܥܩܘܒ
ܫܬܐܫܬܝ ܗܘܘ [ܘܐܦ ܒܢܝܐ[13] ܐܬܚܡܘܢ[14] ܗܘܘ. ܣܝܦ[15] ܐܝܟ ܫܝܢܐ.
ܘܒ̈ܢܝܐ ܕܒܝ̈ܬܐ ܒܒܝ[16] ܐܝܟ. [ܘܒܫܡܫܬܐ ܕܠܗܘܢ ܢܫܡܥܗ[17] ܐܝܟ.[18]
ܘܚܕ ܒܢܝܐ ܒܠܚܘܕ ܦܫ ܫܢܝܢ ܕܫܢܐ ܕܝܥܩܘܒ ܐܬܩܪܝ ܒܠܗܘܢ.

---

[1] f ܗ̇ CGJ
[2] i < B
[3] + ܚܝܐ CGJ
[4] + ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ BCFGHIJ
[5] ܝܝܘܣܦ B
[6–] ܐܬܚܙܝ ܫܡܥܘܢ ܒܥܙܪܐ BCFGHIJ
[7] ܦܬܝ BCFGHIJ
[8] ܒܬܝܢܐ BCGJ
[9–] ܒܝܬܐ ܚܕܐ B; ~ C; ܚܕ ܒܝܬ GJ; ܒܝܬܐ I
[10–] ܘܫܡܥܘܢܐ B
[11] sey F
[12] f ܐ B
[13] < BC
[14–] ܘܐܬܚܡܘܢ G*J
[15] f + ܘ J
[16] f + ܘ C(?)
[17] f + ܘ BI
[18–] < CG*J

ܟܕ ܕܝܢ ܐܬܐ ⌈ܕܘܝܐ ܘܣܡܝܐ⌉[1] ⌈ܒܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ⌉[2] ܡܟ̈ܐܒܐ ܚܙܐ ܠܗ ܘܐܬܦܢܝ ܘܚܒܝܬ ܕܫܠܡܬܐܬܐ ܐܘܕܝ[3]. ܘܐܝܟ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܚܝܢܢ. ܘܫܦܝܪܘܬܐ[4] ܠܐ ܚܙܐ ܗܘܝܬ. ܕܐܝܟܢܐ ܥܡܘܪܘܬܗ[5] ܕܡܪܢܐ ܘܐܟܘܕ[6] ܠܐܘܡܢܘܬܗ[7] ܠܡܚܝܢܢ[8]. ܠܐܣܝܐ ܫܦܝܪܐ ܐܬܐ ܠܘܬܗ. ܘܒܥܘܗܝ ܕܐܝ[9] ܐܙܠ ܗܘܐ[10] ܫܠܡܬܐܬܐ ܟܠܗ ܕܡܪܢܐ ܘܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܚܝܢܢ. ܘܟܕ ܟܠܝܢ ܡܢܗܘܢ ܡܛܠ[11] ܟܠܗ ܐܡܪ ܗܘܐ ܕܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܚܝܢܢ. ܫܡܥܬ ܕܪܚܡܝ ܐܝܟ[12] ܕܐܡܪ ܗܘ ܕܠܐ ܐܝܟܢܐ ܠܡܫܬܠܛܘ ܕܟܠܗ ܘܐܬܠܘܗܝ ܥܡܠܐ ܕܡܢ ܡܟ̈ܐܒܐ[13]. ܘܠܐ ܐܫܟܚ ܠܡܬܐܣܝܘ[14] ܕܟܪ̈ܝܗܐ ܘܐܬܐܣܝܘ ܒܢܝܫܐ ܕܡܢ ܟܘܠܐ[15] ܘܠܡܬܐܣܝܘ ܕܡܢ ܫܘܪ̈ܝܐ[16]. ܘܐܦܠܐ ܠܘܬ ܐܬܐ ܗܢܐ ܠܟ̈ܐܒܐ. ܐܘ ܢܘܚܬܐ ܠܟܪ̈ܝܗܐ. ܕܒܥܐ ܕܐܬܝܒ ܐܝܟ ܫܠܡܘܬܐ ܠܟܠܗ ܕܡܪܢܐ ܘܠܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܚܝܢܢ.

[1]–] ܣܡܝܐ BCG*J

[2]–] ܒܟܠܗܘܢ BCG*J; ܒܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ G^{c}

[3] f + ܗ CJ

[4] ܫܦܝܪܘܬܐ J

[5] ܥܡ ܗܘܬܗ B; ܥܡܗܘܢ CG*J; f ܗ FG^{c}HI

[6] ܘܟܘܕ CG*(?)J; f + ܬ G^{c}

[7] i < BCFG^{c}HI; ܐܘܡܢܘܬܗ G*(?)J

[8] f < CG*J

[9] ܕܝܢ B; ܟܕ CG*J; ܟܕ ܕܐܝ G^{c}

[10] f + ܝ CG*(?)J

[11] < BCG*J

[12] i + ܕ G^{c}

[13] < sey G

[14] f ܗ BJ

[15] sey BCGJ

[16] sey BCGJ

ܘܟܕ ܠܡܥܒܕܐ ܒܟܠܗ ܕܬ̈ܚܘܡܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܘܐܬܐܚܝܕ ܡܪܦܐܬ ܚܙ̈ܐܐ[1]
ܕܟܠܗܘܢ[2] ܐܦ̈ܣܩ ܘܐܬܡܠܟܬ ܫܬܬܐܬ ܠܐܘܪ̈ܚܬܐ ܘܡܫ̈ܡܫܢܐ ܕܠܗܘܢ.[3]
ܐܘܪܚܬ ܚܙܝܪܬܐ ܕܗܘܐ ܡܬܝܢܬܐ[4] ܟܠܗ ܕܥܪܒܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܐܠܗܘܗ[5]
ܕܡܢܗܘܢ. ܗܢܘ ܕܟܠܠ ܗܢܘ ܕܡܢܗܘܢ ܡܬܟܢܫܢܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܗ[6]. ܕܡܢ
ܡܢܗܘܢ ܙܢܝ[7] ܐܪ̈ܒܥܬܐ ܟܢ ܟܐܦܐ ܘܡܫܡܫܢܐ[8] ܦܪܝܡ ܐܬܙܝܡ ܟܗܘܙܐ. ܘܡܢ
ܡܢܗܘܢ ܐܣܘܗܝ ܕܡܙܢ ܐܬܟܣ ܘܐܬܬܙܙ. ܘܡܢ ܡܢܗܘܢ ܕܦܫܝܟܬܐ[9]
ܐܬܣܝܬ[10] ܘܐܬܦܟܬ.

ܟܕ[11] ܫܠܬܬܐܬ ܕܗܘܐ[12] ܐܬܬܙܙܬ ܘܡܢ ܡܟܕܘܡ ܦܢܝܬܐ ܟܟܢܦ ܡܢܬ.
ܬܡܙܐܬ ܡܢܝ ܐܣܘܢ ܫܟܝܟܐ[13]]ܙܟ ܟܡܫܐ ܕܡܙܢܐ ܡܪܝܬܐ[14]. ܐܬܣܡܟܬ[15]
ܕܐܝܟ ܠܟܟܬܝ ܘܡܠܟܬܝ ܗ̇ܘ ܕܐܝܟ ܚܠܠ ܐܟܠܠ. ܘܡܬܟܠܬܗ ܘܗܘܙܗ
ܘܡܫܘܟܢܗ[16] ܐܬܬܘܦ[17]. ܘܐܝܟ ܕܐܠܐ ܡܒܟܬ ܫܬܬܐܬ ܕܗܘ ܐܬܬܘܗܝ
ܟܠܬܗ ܕܡܙܢܐ. ܐܦ[18] ܠܐܢܫܐ ܗܝ[19] ܗܘܐ ܐܘܕܥ ܘܐܣܐ ܟܘܗܝ ܫܬܬܘܬܗ

[1] i + ܒ BCFGHIJ
[2] ܕܟܠܗܘܘܢ G; ܕܟܠܗܘܢ H
[3] ܕܟܠܗܘܢ GJ
[4] ܡܬܝܢܬܐ C; ܡܬܐܝܬܐ G*(?)J
[5] i < B; i ܐܠ CGJ
[6] f ܗ̇ B
[7] ܙܢܝ BHI
[8] ܘܡܫܡܫܢܐ J
[9] i < B
[10] ܐܬܣܝܬ J
[11] i + ܘ BCFGHIJ
[12] i ܒ BCFGHIJ
[13] + ܘܙܢܝܡ ܠܐܠܗܐ BC*GJ
[14–] < BC*G*J
[15] i + ܘ BCG*J
[16] + ܕܟܠܬܐ BCGJ
[17] ܐܬܬܘܬܦ BCFGHIJ
[18] i + ܘ F
[19] < CGJ

ܕܫܘܒܗܪܐ. ܘܒܡ ܕܘܝܕ ܠܐܠܗܐ[1] ܐܦ ܐܢܐ ܒܪܝܪܐ ܘܣܓܝܐ ܡܒܣܡ ܒܒܠܐ[2]
ܡܫܐ ܕܦܘܢܗ. ܡܫܠܡܘܗܝ[3] ܡܘܬܦܐ ܒܗܘܢ[4] ܒܐܘܪܚܬܐ ܘܒܡܫܡܫܢܘܬܐ.
ܢܒܝܐ ܕܡܠܗܘܢ[5] ܘܡܢܘܚܡܐ ܡܣܘܗܝ ܒܝܘܒܢܐ[6]. ܐܝܟ ܒܗܠ ܩܝܡܐ[7]
ܘܡܬܒܢܝܢܐ ܕܒܫܝܢܐ ܕܒܗܠ ܠܐܠܗܐ ܘܐܒܪܗܡ[8] ܘܡܫܡܥܘܬ ܢܦܫܗ.
ܘܡܬܒܗܘܢ ܠܒܝ ܕܐܠܗܐ ܘܡܫܡܥܘܬ ܒܒܪܘܗ. ܘܢܒܝܗ ܘܢܫܒܪܘܢ
ܠܦܪܘܩܐ[9] ܕܐܩܗܘܢ ܕܐܠܗܐ ܕܡܫܡܥܘܬ.

ܘܟܕ[10] ܚܙܐ ܕܐܟܗܘܢ ܢܒܝܐ ܘܡܬܟܢܫܐ ܒܠܒܘܬ ܡܢܒܥܝܢ
ܘܦܘܩܕܢܐ ܩܘܪܒܐ ܠܡܬܟܫܐ ܡܫܠܘܡܝܢ ܘܒܪܝܬܐ ܘܠܡܬܒܝܐ ܒܠܠ ܩܐܡܝܢ
ܘܣܓܝܐ ܘܡܬܒܗܠܘ ܒܒܪܐ[11] ܠܚܣܝܢ. ܗܘܒܠ ܢܦܫ ܠܒܡܠܠ ܘܠܬܘܪܦܐ.
ܘܠܒܠܒܐ ܗܘܐ ܒܡ ܡܠܬܐ ܐܣܝܪܐ ܘܐܬܟܪܬܐ ܘܡܬܟܠܒܘܬܐ[12] ܘܦܘܩܕܢܐ
ܒܒܕܬܐ. <...>

[1] ܠܐܠܗܐ B
[2] i + ܘ BCG*(?)J
[3] ܡܫܠܡܘܗܝ ܕܝܢ BC; ܡܫܬܠܡܘܗܝ ܕܝܢ GJ; ܡܫܠܡܘܗܝ I
[4] ܠܗܢܘܢ BCGJ
[5] ܕܝܢ BCGJ
[6] < sey J
[7] ܩܝܡܐ B; ܕܩܝܡܐ G*
[8] ܕܐܒܪܗܡ F
[9] f ܗ BCG*(?)J
[10] i < F
[11] sey BCJ
[12] ܒܡ ܡܬܟܠܒܘܬܐ BCGJ

Иаков бар Шакко

Книга Сокровищ
(фрагмент из четвертой части)

Глава 40, окончание и завершение этого сочинения в четырех частях. Об истинности веры яковитов, ради которой мы совершили всё это. И пусть будет отнесено к человеческой слабости то, что окажется [в этой книге] ошибочным, и пусть никто не прибегает сразу к порицанию и поношению, но молится о несчастном, который потрудился по мере сил своих.

Божественный Давид, пророк и царь, названный сердцем Божиим[1], ради Слова, которому надлежало от него[2] воплотиться и родиться по человечеству, *дал клятву Господу и обет Богу Иакова, что не войдет в шатер дома своего и не взойдет на постель ложа своего, не даст сна очам своим, ни дремоты векам своим, доколе не найдет места Господу и скинии Богу Иакова*[3]. И поскольку он размышлял над этой заботой и проводил ночи свои без сна, Господь сжалился над его мучением и сказал ему: «*Не ты построишь мне дом, но сын твой, который произойдет из чресл твоих, он будет делать это и завершит это дело*»[4]. Когда же родился у него Соломон и воцарился, построил великий дом Господу и поставил славную скинию Богу Иакова. И прошла весть о нем по всей вселенной, и приходили народы со всех сторон поклониться в том доме Богу Иакова до того времени, когда [Он] пожелал исполнить свое обетование, [данное] Аврааму и Давиду о Христе. И прежде послал ангела Гавриила возвестить Деве о зачатии Его, и говорит ей [Гавриил]: «*Тот, кто родится у тебя, есть Святой и Сын Божий*[5]*; и даст ему [Бог] престол Давида, и будет царствовать над домом Иакова вовек*»[6]. Когда же Иисус *родился во плоти, открылся ангелам, был пропо-*

---

1 Ср. 1 Цар 13, 14, Деян 13, 22.

2 Вместе с G^{c}I; A: «от нее».

3 Пс 131, 2–5 (132, 2–5 Пешитта).

4 3 Цар 8, 19, 2 Пар 6, 9.

5 CGI: «наречется Сыном Божиим».

6 Лк 1, 35, 32–33.

ведан среди народов[1], совершил искупление всей твари и послал учеников Своих в четыре стороны, чтобы они проповедовали Его Евангелие, и они научили и крестили во имя Его все народы[2], – не один только дом или скинию основали и поставили Богу Иакова, но множество домов и безграничное количество скиний, и бесчисленные церкви построили и поставили. И в то время, когда все они именовались домами Бога Иакова и действительно были [таковыми], захватил их сатана и сделал их домами человеческими, и дал им их собственные имена. И остался из них лишь один дом, названный именем Иакова.

Когда же я, жалкий и грешный, увидел и осмотрел все эти скинии, и попытался доподлинно узнать, которая из всех из них [есть] скиния Бога Иакова, и *не знал книжности*[3]*, чтобы войти мне в силу*[4] *Господа и помнить только праведность Его*[5], – прибег я к другим книгам, чтобы они показали, где[6] подлинно дом Господа и скиния Бога Иакова. И поскольку каждая из них говорила о своем доме, что [именно] он есть скиния Бога Иакова, решил я[7], подобно Давиду, что не войду в шатер дома своего, что означает покой от размышлений, и не взойду на постель ложа своего, что означает успокоение от труда и избавление от мучения, а также не дам сна очам своим или дремоты векам своим, доколе подлинно не найду дом Господа и скинию Бога Иакова.

И когда вошел я в святилище Писаний Божьих, и рассмотрел с усердием конец[8] всех ересей[9], и узнал доподлинно их учения и мнения, – я воистину постиг, что сей есть подлинно дом Господа и скиния Бога Иакова – сей, который именем

---

1 1 Тим 3, 16.

2 Мф 28, 19.

3 ܣܦܪܘܬܐ ; возможно, автор имеет в виду Библию, так как далее противопоставляются «другие книги (ܣܦܪܐ ܐܚܪܢܐ)».

4 Вместе с FG^{c}HI; в A местоименный суффикс при слове «сила» – женского рода (отсюда рассогласование в роде со следующим далее словом «Господь»).

5 Пс 70, 15–16 (71, 15–16 Пешитта)

6 Буквально: «сей ли».

7 Буквально: «положил в своем уме».

8 Ср. Пс 72, 16 (73, 17 Пешитта).

9 Другие рукописи: «и рассмотрел с усердием в конце всего ереси».

Иакова называется и именуется, который Иаковом патриархом посредством камня и елея был прообразован на горе[1], и Иаковом, братом Господа нашего, построен и утвержден, и Иаковом из [монастыря] Псилта[2] обновлен и украшен.

Когда я доподлинно в этом[3] убедился и отовсюду получил подтверждение этому, особенно от тебя, возлюбленный брат наш раббан[4] ʿИса, монах святой[5], решил я, – в соответствии с твоим запросом и поручением, который я по мере сил исполню[6] и стану причастником[7] красоты, величия и славы Его, и поскольку я доподлинно узнал, что сей есть дом Господа, – также и другим сообщить это же самое и показать им истинное положение дел[8]. И вместе с божественным Давидом также и я, ничтожный и грешный Иаков, соименник тех, общник им более по исповеданию и по вере, [но] чужой для них и далекий от них по делам[9], возвещу начальникам и правителям народов, чтобы они обратились к Богу Авраама и Иакова[10], и *блажен тот, кому в помощь Бог Иакова*[11], и они будут искать и ожидать[12] лица Бога Иакова[13].

И когда я увидел, что все пророки, апостолы и учителя об этом увещевают, и великие воздаяния обещают учителям, и беды и напасти возлагают на нерадивых, ленивых и расточающих талант, – предал я себя труду и мучению, и составил эту книгу, вместе с прочими книгами, посланиями, трактатами и толкованиями. <...>

---

1 Быт 28, 18.

2 Т.е. Иаковом Барадеем.

3 Вместе с остальными рукописями; в A, вероятно, ошибка переписчика.

4 Буквально: «наш учитель»; обычно используется применительно к монахам и священникам.

5 BC*G*J опускают «раббан ʿИса, монах святой»

6 Буквально: «введу».

7 Вместе с остальными рукописями; в A, очевидно, ошибка (пропуск буквы).

8 Буквально: «истину дела».

9 Ср. Еф 2, 12.

10 Ср. Пс 46, 10 (47, 10 Пешитта).

11 Пс 145, 5 (146, 5 Пешитта).

12 Или «возвещать».

13 Ср. Пс 23, 6 (24, 6 Пешитта).

CAUCASIANA

Игорь Дорфман-Лазарев

Возвращение в рождественскую пещеру: Память первозданного человечества в армянском *Писании о детстве Господнем* и в родственных источниках[1]

> Бывают действия, способствующие как будто приходу искупления, являющиеся, так сказать, его родовспоможением… В сущности, однако, приготовления к Мессии быть не может.
>
> Гершом Шолем[2]

Судьба апокрифических («скрытых», или «потаенных»), сказаний о жизни Иисуса была отличной от истории передачи внеканонических текстов, касающихся фигур еврейской Библии, и даже преданий, относящихся к апостолам. Поскольку приход Христа являлся осью церковных богослужений, толкования Писания, проповедничества, духовного образования и развития вероучения, «межа давняя» (Прит 22, 28), очерчивающая священное Предание, соблюдалась в средневековье с большей строгостью в отношении канона Евангелий, нежели в случае любой другой семьи книг, составляющих христианскую Библию[3]. Внеканонические рассказы о Христе лег-

---

1 Настоящая работа является значительно расширенной версией более ранней статьи: Dorfmann-Lazarev, I., *Rückkehr zur Geburtsgrotte. Eine Untersuchung des armenischen Berichts über die Kindheit des Herrn* // Theologie der Gegenwart 56:1 (2013), S. 30–43; она представляет плоды исследований, ведшихся автором в Галльском университете в рамках стипендии щедро предоставленной фондом А. фон Гумбольдта (Бонн).

2 Scholem, G., *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* // Scholem, G., *Judaica*. Frankfurt, 1968, S. 26–27. Эта статья воспроизводит доклад, прочитанный Шолемом в 1959 г. в Асконе, на конференции фонда Эранос.

3 Длинный список апокрифических текстов, относящихся к ветхозаветным фигурам, которые в разной мере были слиты в Армении с библейским каноном, рассматривается М. Стоуном: Stone, M. E., *The Armenian Apocryphal Literature: Translation and Creation* // *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo*

че распознавались как «подложные», почему, за малым исключением, они не смогли занять в Церкви собственную «нишу»[1]. Даже если они не были уничтожены как еретические или нечестивые, тексты эти могли сохраниться лишь «на полях» церковной культуры[2].

Такие «поля», в их временно́м как и в пространственном измерении, описаны Н. С. Лесковым (1831–1895) в его хронике *Сошествие во ад*, относящейся к событиям детства писателя, проведенного им в Орловской губернии: на страстную субботу обитатели отдаленных усадеб и деревень, стремясь, в пору распутицы, избегать езды через лес в темноте, – «дворяне, их дети, дворовые люди и мужики», – прибывали к церкви засветло. В ожидании заутрени, – которой, по моим подсчетам, предстояло начаться часа через четыре, – «в риге у диакона составлялось прелюбопытное чтение» повествования о Воскресении Христа и его Нисхождении в преисподнюю[3], рукопись которого принадлежала хозяину: «тут мы и получали о предстоящем часе Воскресения Христова такие любопытные сведения, каких ни в каком другом месте не получишь»[4].

Поскольку списки внеканонических произведений о Христе не подлежали никакой официальной текстовой

---

alla Persia. Spoleto, 1996, p. 612–646. О составе армянских библейских рукописей см.: Ačēmean, Š., *Ցուցակագրութիւն Աստուածաշունչի ձեռագիր օրինակներու բովանդակութեան* // Ačēmean, *Ցուցակ Աստուածաշունչ մատեանի հայերէն ձեռագիրներուն*. Лиссабон, 1992, ē. 1009–1043.

[1] О спорных стихах в армянском изводе Евангелий и о Третьем послании к коринфянам в армянской Библии, см. Тер-Мовсесянъ, М., *Исторія перевода Библіи на армянскій языкъ*. СПб., 1902, с. 193–195, 199–210.

[2] Gori, F., *Gli apocrifi e i padri* // Quacquarelli, A., cur, *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma, 1989, p. 271.

[3] Т.е. Деяния Пилата (или Евангелие Никодима), произведение, в изначальном виде написанное в середине IV в. по-гречески и вплоть до начала XII в. не перестававшее подвергаться изменениям.

[4] Лесковъ, Н. С., *Сошествіе во адъ*, впервые напечатанное в Петербургской газете за 16 апреля 1894 г., цитируется по изданию: Лесков, *Собрание сочинений в двенадцати томах*, т. 12. Москва, 1989, с. 359.

сверке, они продолжали менять свой облик до весьма позднего времени. Хотя они и оказывали значительное влияние на искусство и даже на проповедничество, ими были претерпены также существенные видоизменения: их различные изводы несут следы встреч с литературами передававших их народов, с их устными преданиями и с их откликами на политические потрясения[1]. Несмотря на то, что установление даты различных изводов и сопряжено со значительными сложностями, апокрифы Нового Завета, в разнообразии дошедших до нас форм, представляют до сих пор еще неизведанный источник для изучения мысли и духовной истории различных христианских народов.

Начиная с Павла, в христианской мысли присутствовала нить, соединяющая Адама со Христом (Рим 5, 12,14; 1 Кор 15, 21–22, 45–49)[2]. В последующие века она обусловила образование особых межтекстовых связей в богословии и в искусстве, определив также пути развития историографической и биографической литературы. Кристаллизация сей темы явилась итогом споров с раввинистическим иудаизмом, с гностическими и с докетическими кругами, в мысли которых фигура Адама также занимала важное место. Христианские размышления о сотворении Адама и Евы, их обмане Сатаной, преступлении ими Богоданной заповеди, из-

---

[1] О подвижности текста новозаветных апокрифов, см.: Jossa, G., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento: tipologia, origini e primi sviluppi* // Augustinianum 23 (1983), p. 39; Voicu, S., *Gli apocrifi armeni* // Augustinianum 23 (1983), p. 164; об армянском *Детстве Господнем* (о котором речь ниже): Peeters, P., *Évangiles apocryphes, II: l'Évangile de l'enfance*. Paris, 1914. p. xxxiv–xxxviii; Terian, A., *The Armenian Gospel of the Infancy*. Oxford, 2008, p. xiv–xv, xxvi–xxvi; о том, как трудности защиты на суде, испытываемые христианами при исламском владычестве, могли обусловить видоизменение этого текста, см.: Dorfmann-Lazarev, *La transmission de l'apocryphe de l'Enfance de Jésus en Arménie* // Frey, J., Schröter, J., Hg., *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*. Tübingen, 2010, S. 557–561, 576–581.

[2] Simon, M., *Adam et la rédemption dans la perspective de l'Église ancienne* // Werblowsky, R. J. Z., Bleeker, C. J., eds., *Types of Redemption*. Leiden, 1970, p. 62–71.

гнании их из Рая и последствиях этого изгнания, равно как и об их спасении Христом, способствовали возникновению нового представления о времени и нового понимания человеческой природы[1].

Армянское *Писание о детстве Господнем*[2] (*Գիր տղայութեան Տեառն*; ниже: *Детство Господне*), появившееся в Армении в конце VI в. благодаря восточносирийским христианам из Междуречья[3], и переработанное впоследствии армянскими редакторами[4], представляет нашему вниманию редкий пример «моста», наведенного между историей сотворения мира и эсхатологией: Ева здесь удостаивается чести присутствовать при рождении Спасителя. Эта история должна восходить к тому же раннему источнику, который

---

[1] Bianchi, U., *La rédemption dans les livres d'Adam* // NUMEN 18 (1971), p. 3–4; Stone, *Adam's Contract with Satan. The Legend of the Cheirograph of Adam*. Bloomington, 2002, p. 5–6, 9, 112–116, *passim*; Stroumsa, G. G., *Introduction* // Bockmuehl, M., Stroumsa, G. G., eds., *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*. Cambridge, 2010, p. 7; Macaskill, G., *Paradise in the New Testament* // *Paradise in Antiquity*, p. 64–71.

[2] *Детство Господне* состоит из двух частей: первые четырнадцать глав его соответствуют повествовательной последовательности Протоевангелия Иакова, а вторая часть излагает деяния Иисуса после Бегства святого семейства в Египет. Первое издание этого текста было осуществлено, на основании двух поздних рукописей, мехитаристским монахом Е. Тайеци, *Անկանոն Գիրք Նոր Կտակարանաց* [*Неканонические книги Нового Завета*], в Венеции, в 1898 г., а первый перевод, сопровожденный подробным комментарием, был подготовлен П. Петерсом: *Évangiles apocryphes* (1914). Недавно А. Терьян исследовал более сорока рукописей, представляющих весьма различные между собою изводы *Детства Господнего*, опознав в рукописи 1239 г. наиболее ранний его образец. Книга Терьяна, *The Armenian Gospel of the Infancy* (2008), содержит как перевод этого старинного извода, со ссылками на другие исследованные им версии, так и комментарий. В настоящей работе мы ссылаемся главным образом на эту же рукопись, хранящуюся в ереванском Матенадаране под номером 7574.

[3] См. *Хронику* Самуила Анийского: Tēr-Mikʻelean, A., ред., *Սամուէլի Անեցւոյ հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց*. Vałaršapat, 1893, ē. 76–77.

[4] Dorfmann-Lazarev, *La transmission*, p. 565–570.

лежит и в основе Протоевангелия Иакова (18, 1–3), датируемого серединой II в.[1]

При приближении родоразрешения Марии, Иосиф оставляет Богородицу в пещере и, выйдя на поиски повивальщицы, внезапно обнаруживает мир застывшим, а всех живых существ – оцепеневшими: воздух, небо, звезды и птиц; стада, переставшие пастись; верблюдов, опустивших свои морды ко краю ручья, но не лакающих воды; гончара, продолжающего просеивать сухую глину, в то время как свежеизготовленный кувшин лежит уже возле него на земле; людей с поднесенной к устам снедью, которые ее не вкушают: все мироздание предстает пред его очами неожиданно замершим[2]. Таким же образом, Протоевангелие Иакова повествует о застывшем небосводе, потрясенном воздухе и неподвижных птицах; о замерших овцах и об оцепеневшей руке пастуха, оставшейся воздетой вверх[3]. *Детство Господне* подчеркивает одновременность замирания мира и Рождества Иисуса: «в час родоразрешения святой Девы все твари в [течени*и*] жизни их пребывали замершими. Иосиф взглянул вдаль и увидал женщину, грядущую оттуда, и большой плат был переброшен у нее через плечо»[4]. Итак, повивальщица[5] появляется лишь, когда Дева уже разрешилась сыном; рождество его, представляющее приход Мессии, происходит без человеческого вмешательства (ср. Ис 66, 7). Подобным же образом, в Вознесении Исайи 11, 8–10, – христианском

---

1 Bovon, F., *The Suspension of Time in Chapter 18 of* Protevangelium Jacobi // Bovon, *Studies in Early Christianity*. Tübingen, 2003, p. 226–228.

2 Di Nola, A., *Antropologia religiosa: introduzione al problema e campioni di ricerca*. Roma, 1984, p. 177–203; Bovon, *The Suspension of Time*, p. 230–232.

3 Bovon, *The Suspension of Time*, p. 227, 233–234.

4 Ркп. *Матенадаран* 7574, fol. 49r–v.

5 В отличие от русского термина, греческое μαῖα не подразумевает, что главная задача бабки связана с пеленанием новорожденного, в то время как армянское *манкабардз* может быть дословно переведено как «детоприемница».

произведении, обладающем некоторыми докетическими чертами, написанном по-гречески в начале II в., но сохранившемся в древнеэфиопском переводе, – и Мария, и Иосиф обнаруживают младенца внезапно, уже рожденным[1]. Никакое действие или движение не способно подготовить пришествие Мессии, являющееся разрывом в ткани исторического времени[2].

Касаясь «родовых мук», сопровождающих приход Мессии в апокалиптической традиции, Г. Шолем подчеркивает, что «Искупление, здесь нарождающееся, ни в каком причинном смысле не является следствием предшествующей истории», настаивая на «отсутствии переправ между историей и Искуплением»[3]. В этой связи приводит он и высказывание, приписываемое в Талмуде учителю III в., уподобившему внезапность явления Мессии скорпиону[4]. Сравнение это может быть в свою очередь соотнесено с рядом новозаветных изречений, в которых Сын в своем грядущем возвращении сравнивается с татем[5].

Внезапность пришествия Мессии находит отображение и на мозаике триумфальной арки в церкви пресв. Богородицы[6] на Эсквилинском холме в Риме. На мозаику, которая создавалась вслед за Третьим, Эфесским, вселенским собором (431 г.), утвердившим почитание Марии Богородицей, возлагалась задача найти выражение божественному естеству ее чада. На ней изображаются события, предшествующие Рождеству, – Благовещение Марии и Разрешение Ангелом Иосифова сомнения, вызванного беременностью Девы (Мф 1, 19–23), – как и ряд событий за ним следую-

---

[1] Bettiolo, P. [et al.], cur., *Ascensio Isaiae. Textus*. Turnhout, 1995, p. 120–121; Norelli, E., *Ascensio Isaiae. Commentarius*. Turnhout, 1995, p. 545–553.

[2] Terian, *The Armenian Gospel*, p. 43, n. 168.

[3] Scholem, *Zum Verständnis*, S. 24, 26.

[4] См. л. 97а: Steinsaltz, A., ред., מסכת סנהדרין, т. 2. Иерусалим, 1989, с. 427.

[5] Мф 24, 43; Лк 12, 39–40; 1 Фес 5, 2,4; 2 Петр 3, 10; Отк 3, 3; 16, 15.

[6] Лат. *Sanctae Dei Genitricis*; ит. *Santa Maria Maggiore*.

щих, – и, в частности, Поклонение волхвов и Сретение, – но сцена Рождества на мозаике отсутствует[1].

Мысль о человеке, нисходящем с небес и останавливающем движение небесных тел, с ссылкой на Нав 10, 12–13, отражена и в пятой из Сивиллиных книг, тексте еврейского происхождения, датируемом ок. 120 г. н.э.[2] А. Ди Нола же находит наиближайшее сходство с рассмотренным выше местом Протоевангелия в толковании Мидраша *Рабба* на Исх 29, 9, комментария XI–XII вв.[3], в словах, опосредованно приписываемых в нем рабби Иоханану, учителю второго поколения Амораим, деятельность которого должна была протекать во второй половине III в.[4] Как и в Протоевангелии, и в *Детстве Господнем*, мы слышим здесь о неожиданно онемевшем мире: никакое существо, видимое ли, как птицы, или невидимое, как ангелы, не двигается и не издает ни звука[5]. Если в двух предыдущих случаях тишина мира сопровождает Рождество Слова Божия, здесь она сопутствует исхождению на Синае Его голоса и дару его учения, Торы.

Армянский апокриф отклоняется от хода событий, запечатленного Протоевангелием и родственными источниками в тот миг, когда женщина, чье появление следует непосредственно за описанием замершего мира, открывается Иосифу: «Я праматерь всех, Ева, и пришла я узреть своими очами Спасение, соделанное ради меня»[6]. Мы можем заметить, что слова первой женщины, приступающей к вертепу, сходны со словами, произносимыми Богоприимцем Симеоном, входящим в храм (Лк 2, 30).

Итак, встреча с действующим лицом начала истории

---

1 Мозаика триумфальной арки датирована папством Сикста III (432–440). См. иллюстрацию на вклейке.

2 Geffcken, J., Hg., *Die Oracula sibyllina*. Leipzig, 1902, S. 116–117, Z. 256–259.

3 Di Nola, *Antropologia*, p. 201–202.

4 Di Nola, *Antropologia*, p. 186–188.

5 מדרש רבה המבואר. שמות רבה, т. 2. Иерусалим, 1991, с. 42.

6 *Матенадаран* 7574, fol. 50r.

становится возможной лишь, когда время останавливается. В трактате *Санедрин*, л. 97а (ג), Вавилонского Талмуда раввины обсуждают деление жизненного цикла мироздания на три равные поры: первые две тысячи лет хаоса, за которыми следуют две тысячи лет, отмеченные даром Торы, и завершающие цикл две тысячи лет, ознаменованные Мессией. Но «из-за наших грехов, которых было много, [те годы], что ушли, те ушли»[1]. Строки эти указывают на то, что человечество пребывает в эпохе, отмеченной, в идеальных очертаниях мироздания, пришествием Мессии, действительное пришествие которого, однако, отложено. Ниже мы встретимся с преданиями, приурочивающими Пришествие не к пятому, а к шестому тысячелетию, т.е. к тому отрезку времени, который и может быть отожествлен с этой задержкой. Здесь уместно привести и размышления современного итальянского философа Джорджио Агамбена, ссылающегося на ту же страницу Талмуда, которая тридцатью тремя годами раньше была исследована Шолемом:

> Дни Мессии не являются неким сроком, протекающим между историческим временем и миром грядущим, а присутствуют, так сказать, в облике растяжения и задержки времени под законом, то есть как историческое последствие времени недостающего [Агамбен подразумевает здесь неопределенное число «ушедших» лет]. Один из парадоксов мессианского царствия состоит именно в том, что иному миру и иному времени надлежит осуществиться в сем мире и в сем времени. Это означает, что историческое время не может быть попросту отменено и, с другой стороны, что время мессианское не может быть и совершенно однородным истории: два времени должны, скорее, сосуществовать в таком ключе, который не может быть сведен к понятиям двоичной логики (сей мир / мир иной)[2].

---

[1] **מסכת סנהדרין**, т. 2, с. 427–428.

[2] Agamben, G., *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin* (доклад, прочитанный в Иерусалимском университете в 1992 г.), цит. по: Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza, 2005, p. 267–268.

Подобное растяжение времени, – которое необходимо отличать от состояния сна, – может быть нами отмечено и в восприятии Иосифом мгновения рождения Христа, когда просеивание сухой глины и свежеобожженный кувшин, указывающие на начало и на конец цикла, соприсутствуют его взгляду.

Когда Ева подходит к пещере, она становится свидетельницей богоявлений, совершающихся у входа, которые тоже должны быть отнесены к этому превращению времени: она замечает, как небесный свод разверзается и яркий свет истекает с выси до земли; затем она последовательно видит огненный столп, которым Бог вел детей Израилевых через пустыню (ср. Исх 13, 21–22; 14, 19–20; Числ 14, 14; Неем 9, 12,19), облако, облекавшее Божественное присутствие на Синае (Исх 19, 9,16,18; 24, 15–16) и позже осенявшее скинию собрания (Исх 40, 34–38; Числ 9, 15–23; 17, 7), и слышит голоса небесных сил, напоминающие ряд пророческих и апокалиптических видений (ср. Ис 6, 3; Иез 3, 12; Отк 11, 15)[1].

У армян Евино видение перед Рождественским вертепом, явленным ей наподобие Божьей обители, могло пробудить ассоциации со священной топографией их страны. Рассказ *Детства Господнего* напоминает видение Григория Просветителя (ум. ок. 328) около царской столицы Ваɣаршапата (позже, Эчмиадзина) после освобождения его, ок. 314, царем Тиридатом из Глубокого рва (*Хор Вирап*, близ Арташата). Григорий видит «разверзающуюся небесную твердь», «свет, истекающий с выси» и «несметные силы светозарные»[2]. Со ссылкой на *Житие Григория*, записанное между 428 и 451 гг. Агафангелом, видение Просветителя почиталось в церкви Небесных Бдящих Сил (*Еркнавор*

---

1 *Матенадаран* 7574, fol. 50v.

2 Tēr Mkrtčʿean, G., Kanayeancʿ, S., ред., *Ագաթանգեղեայ պատմութիւն // Մատենագիրք հայոց*, т. 2, Антелиас, 2003, ē. 1655–1656.

Зуартʿноц)[1], сооруженной около столицы между 642 и 661 гг. католикосом Нерсесом Третьим, «Строителем»[2], на месте, где ранее, вероятно, стояла более древняя часовня, посвященная этому событию. В *Житии* этому явлению следует видение Григорием «весьма высокого столпа»[3], увенчанного «облачным абаком», возле царского дворца Ваɣаршапата. Главная церковь древней столицы, «Низшел Единородный» (*Эдж-миадзин*, слово, давшее и позднейшее название городу), впервые построенная в IV в., дважды перестраивалась, и величественный патриарший собор, сохранившийся до наших дней, был воздвигнут на том же месте в 618–638 гг.[4] Согласно *Житию*, Григорий удостаивается видения и трех других «облачных столпов и огненных капителей» (ср. Числ 12, 5) над местами гибели армянских первомучениц, Гаянэ, Рипсимэ и их спутниц[5], память которых чествовалась в трех мартириях, два из которых были позже замещены знаменитыми церквами св. Рипсимэ, датируемой 616–618 гг., и св. Гаянэ, относящейся к 630 г.[6] Отмеченная нами параллель

---

[1] В честь которой был назван и близлежащий ереванский аэропорт Звартноц.

[2] Abgaryan, G., ред., Себеос, *Պատմութիւն // Մատենագիրք հայոց*, т. 4. Антелиас, 2005, ē. 539; ср. Cuneo, P. *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, Roma, 1988, fig. 6, p. 102.

[3] Ниже в описании видения «столп» истолковывается как символ «кафолической Церкви»: *Ագաթանգեղեայ պատմութիւն*, ē. 1656–1657, 1659–1660; Garibian de Vartavan, N., *L'aspect primitif de l'église-mère Ēǰmiacin* // Revue des Études Arméniennes 29 (2003–2004), p. 432–436.

[4] Cuneo, *Architettura*, fig. 1, p. 88.

[5] *Ագաթանգեղեայ պատմութիւն*, ē. 1656–1657; Garibian de Vartavan, *L'aspect primitif*, p. 432–443; Thomson, R. W., *The Lives of Saint Gregory. The Armenian, Greek, Arabic and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos*. Ann Arbor, 2010, p. 88–97.

[6] Себеос, *Պատմութիւն*, ē. 516–517; Cuneo, *Architettura*, fig. 2,3, p. 94, 98; Третий мартирий может быть опознан в развалинах часовни V в., находящихся возле церкви Шоɣакатʿ («Капля луча») XVII в. Название, унаследованное этой поздней церковью, связанно, очевидно, с видением Григорием «света, истекающего доле»; см. колофон в *Истории* Агафангела: *Ագաթանգեղեայ պատմութիւն*, ē. 1654, ծնթ. 30. О значении образа «разверзающихся небес» в

указывает на то, что обе традиции сложились под влиянием темы Исхода, ключевого предмета раннехристианской экзегетики, получающей здесь «статическое», и даже архитектурное, толкование: пещера, вмещающая Спасителя, со столпом, «воздвигнутым» (*կարուցեալ*) над нею подобно светильнику, в одном случае, и в другом — церкви, зиждущиеся на местах гибели первомучениц Армянской Церкви и наделяющие облачный столп различными зодческими выражениями[1].

Когда, в *Детстве Господнем*, Ева созерцает это видение, она падает перед вертепом ниц, подобно евреям, поклонявшимся перед скинией при виде облачного столпа, становившегося у ее входа когда Бог говорил с Моисеем лицом к лицу (Исх 33, 9–11)[2]. Эта череда богоявлений доносит до «матери всех», возвратившейся в мир, предшествующую историю спасения[3]. Ева славит Бога за то, что он «соделал *днесь* спасение сынов человеческих в своем новом пришествии», «воздвиг ее от ее ветхого падения и восстановил ее в изначальной славе», сочетая стихи из «Величитъ душа моя Господа» Марии, «Благословенъ Господь Богъ» Захарии и «Нынѣ отпущаеши» Симеона в Евангелии от Луки. Искупленная «днесь», т.е. до сошествия Христа в преисподнюю,

---

армянском богословии, см.: Dorfmann-Lazarev, *«Manto terrestre dell'immagine solare»: Note sul linguaggio cristologico di Gregorio di Narek* // Mahé, J.-P., Zekiyan, B. L., dir., *Saint Grégoire de Narek : théologien et mystique*. Rome, 2006, p. 113–138.

[1] Исход был коренной темой в параллельном развитии раннехристианской и раввинистической экзегетики и в становлении двух отдельных литургических традиций после разрушения Второго храма, см.: Dorfmann-Lazarev, *La « Pâque d'Égypte » et la « Pâque de Jérusalem » : L'herméneutique de l'Exode dans les traditions chrétienne et rabbinique selon I.Y. Yuval* // Istina 48:4 (2003), p. 359–373; о символическом толковании ковчега Завета в армянской традиции, см.: Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius : Deux débats théologiques après le Triomphe de l'orthodoxie*. Louvain, 2004, p. 123–125.

[2] *Матенадаран* 7574, fol. 50r–50v.

[3] Эта тема была воспринята и армянской гимнографией: *Գանձարան*, *գիրք Ա.* // *Մատենագիրք հայոց*, т. 13. Антелиас, 2008, ē. 142, un. 3–22.

Ева входит в пещеру лишь когда облако удаляется от него, подобно сынам Израилевым, отправлявшимся в путь только когда облако поднималось от скинии (Исх 40, 36; Числ 9, 17–22; 10, 11–12). Новорожденный младенец, которого Ева находит в пещере, выказывает необычные свойства: он не лежит, а сидит в яслях, и даже способен ходить; сперва он направляется к матери, которая его кормит, а затем самостоятельно возвращается в ясли[1].

Тогда как у Луки Симеон «берет [младенца] на руки» и благословляет Бога, ибо «очи его видели спасение» перед его входом в мир смерти (Лк 2, 26,28,30), Ева, вызвавшая осуждение человечества и навлекшая на него скорби деторождения, появляется из мира усопших и приходит к новому ковчегу, дабы «узреть своими очами» и «взять в свои руки»[2] новорожденного Спасителя, «Сына Адамова» (Лк 3, 38). Для «несториан», принесших *Детство Господне* в миафиситскую Армению в апологетических целях, встреча между Евой и Христом могла быть насыщенной особым вероучительным значением, позволявшим им, вероятно, обосновывать полноту человеческого естества Христа: Феодор Мопсуестийский (350?–428), представляющий для Церкви Востока главный экзегетический авторитет, указывает, что Ева, обретшая бытие от другого человеческого существа, но без супружеской связи и всецело посредством Божьей воли (ср. Ин 1, 13), является прообразом Христа. Настоящий эпизод подразумевает, таким образом, что как Ева, происходящая от Адама, разделяет с ним общую природу, так и Христос – в отношении Марии[3].

Как мы отметили, в то время как Ева приходит в вертеп

---

[1] *Матенадаран* 7574, fol. 50v–51r.

[2] *Матенадаран* 7574, fol. 51r.

[3] Mingana, A., ed., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies; 5). Cambridge, 1932, p. 180–181, 68; Dorfmann-Lazarev, *La transmission*, p. 563–565.

восприемницей[1], она не выступает в качестве таковой при родоразрешении Марии[2]. Тем не менее, в отличие от Лк 2, 7, пеленает младенца и полагает его в ясли, как повивальщица, Ева, а не Мария. Подобное расхождение с новозаветным каноном может указывать на то, что *Детство Господне* восходит к весьма древнему источнику, сопоставлявшему первую женщину не столько с Марией, сколько с Иисусом, рассматриваемым здесь – как позже и Феодором Мопсуестийским – как ее архетип.

Фоном, на котором сложился этот рассказ, могли быть апокрифические предания, развивающие библейскую историю об Адаме и Еве. Тогда как литература об Адаме и Еве содержит ряд указаний на прощение Адама и на его будущее восстановление, вопрос действенности Евиного покаяния и ее прощения, ее будущего воскресения, возвращения в Рай и возобновленного доступа к древу жизни остается в этих текстах неразрешенным[3]. Такая неопределенность позволяет *Детству Господнему* утверждать, что, хотя Праматерь «и раскаялась с изобильными слезами, отпущения она, тем не менее, не удостоилась»[4].

Появление Евы у вифлеемских яслей может представлять развитие древнего экзегетического мотива, лежащего в основе истории Рождества в Лк 2.6-7 и оставившего также следы в Мидраше *Рабба* XX.10 на Бытие 3, 18–19, где передается отклик Адама на его осуждение: «[Буду] ли я привязан к яслям подобно животному?»[5] Трактат *Песахим* 118[а] Вавилон-

[1] Или как «акушерка», термин, заимствующий французский *accoucheur*, произведенный от более старых глаголов *accoucher de*, «разрешиться от бремени», и *accoucher* «помогать в родах».

[2] Bovon, *The Suspension of Time*, p. 226.

[3] Об оправдании Адама, см.: Anderson, G. A., Stone, M. E., *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Atlanta, 1999, p. 19, 71, 76–84, 89–90; Hooker, M. D., *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge, 1990, p. 115.

[4] *Матенадаран* 7574, fol. 130v.

[5] מדרש רבה המבואר. ספר בראשית. פרשת בראשית. Иерусалим, 1983, с. 322.

ского Талмуда сравнивает тяготы добычи пропитания на земле после изгнания Адама и Евы из Эдема с трудностью искупления. Согласно словам, приписываемым Иеѓошуа бен Леви (*fl. c.* 230–250), амораю Лиддской академии, когда виновный Адам услышал Божественный приговор в Быт 3, 18, он воскликнул: «Будем ли я и осел мой есть в одних яслях?»[1]. Рождество в яслях могло, таким образом, вызвать в представлении осуждение и, следовательно, ожидание искупления первозданных человеческих существ. В этой связи необходимо учитывать и то, что предания, влившиеся в Вавилонский Талмуд, могли быть знакомы восточным сирийцам, принесшим *Детство Господне* в Армению[2].

Армянский апокриф связывает Рождество с первозданными человеческими существами еще и иным, «поступательным», образом: в более ранней главе, о Благовещении, указывается, что как только Мария зачинает, явившийся ей ангел отправляется в Персию, чтобы благовестить и царям волхвов[3], побуждая их к путешествию в Вифлеем, где они должны будут поклониться новорожденному младенцу[4]. Традиция, отраженная в этом рассказе, является основой и ряда раннехристианских и средневековых изображений волхвов, ведомых ангелом[5]. За девять месяцев, в течение ко-

---

[1] Steinsaltz, A., ред., מסכת פסחים, т. 2 (תלמוד בבלי; т. 7). Иерусалим, 1989, с. 504.

[2] Одно из наиболее ранних свидетельств традиции, связывающей Еву с Рождеством, может быть найдено в *Вопросах Варфоломея* (II–IV вв.); см. его старославянский извод: Тихонравовъ, Н., ред., *Памятники отреченной русской литературы*, т. 2. М., 1863, с. 22.

[3] Связь волхвов с Персией является преобладающей традицией; см.: *Opus imperfectum in Matthæum*; *homilia secunda // PG* т. 56, ст. 637; ср. Olschki, L., *The Wise Men of the East in Oriental Traditions // Semitic and Oriental Studies. A Volume Presented to William Popper*. Berkeley, 1951, p. 375–395; Dorival, G., *L’astre de Balaam et l’étoile des mages* // Gyselen, R., dir., *La science des cieux. Sages, mages, astrologues* (Res orientales; 12). Bures-sur-Yvette, 1999, p. 97; Panaino, A., *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente ed Occidente*. Ravenna, 2004, p. 10–16.

[4] *Матенадаран* 7574, fol. 30v–31r.

[5] Ф. Кюмон предлагает весьма богатую опись этих изображений, умалчи-

торых путь им указывается звездой[1], волхвы – цари, князья, их окольные и провожатые – достигают Иудеи, принеся туда «Завет», переданный им от их предков, из которого им заранее было известно о приближающемся рождении царя в Иудее. Согласно свидетельству волхвов, Господь, вместе с Сифом (Быт 4, 25; 5, 3), даровал Адаму и этот Завет, написанный и запечатанный Божьим перстом. Переданный Сифом его потомкам Завет этот достался Ною, передавшему его Симу, чьи отпрыски сохранили его до Авраама, который вручил его Мелхиседеку, через которого Завет и достиг народ волхвов и персидского царя Кира. Предшественники волхвов поместили его бережно в горнице, где он и сохранялся в тайне из поколения в поколение в ожидании свершения содержащегося в нем предсказания. Волхвы принесли Завет в Иудею, дабы «возложить его перед днесь дарованным царевичем, сыном царя Израилева» [2].

Детство Господне стирает различие, присутствующее в Евангелии от Матфея, между о́бразами откровения Иосифу и волхвам. У Матфея Ангел является лишь обручнику Девы, – до рождения младенца и, снова, после отхода волхвов (Мф 1, 20; 2, 13), – тогда как волхвам путь указывает лишь звезда (Мф 2, 2,7,9–10)[3]. Кроме того, если принять Марию Иосиф призывается во сне ангелом (Мф 1, 20), не указывается, кем были предостережены во сне волхвы не возвращаться к Ироду (Мф 2, 12). Таким образом, до Христа откровение подается язычникам знаками естественного мира и сверхъестественными – Израилю[4]. В противополож-

---

вая, однако, их повествовательные истоки: Cumont, F., *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome* // Atti della Pontificia accademia romana di archeologia, serie III, «Memorie» 3 (1932), p. 102, n. 129.

[1] О происхождении звезды, ведущей волхвов, см.: Dorival, *L'astre de Balaam*, p. 101.

[2] *Матенадаран* 7574, fol. 56v–57r.

[3] Ср также Протоевангелие 21.1, 2, 3.

[4] Это учитывалось, в частности, и Иоанном Златоустом: Dorival, *« Un astre se*

ность Матфею, армянский апокриф, которому известно откровение, восходящее к Адаму и дошедшее до волхвов через Авраама, «друга Божія» (ср. 2 Пар 20, 7; Ис 41, 8; Иак 2, 23), изображает их наследниками обета спасения по подобию фигур Ветхого Завета[1].

Неизданный армянский текст, который я недавно смог исследовать в Ереванском хранилище древних рукописей, Матенадаране, *Хартия, писанная и запечатанная Божьим перстом, посланная через ангела Адаму ради его спасения* (*Գիր մատամբն Ա[ստուծո]յ գրեալ եւ կնքեալ եւ առ[ա]ք[եա]լ ձեռամբ հր[ե]շտ[ա]կի առ Ադ[ա]մ, ի յայս փրկ[ո]ւ[թ]ե[ան]ս*)[2], хотя и рисует появление Божьей рукописи на земле образом отличным от *Детства Господнего*, сообщает, тем не менее, о завещании ее Адамом Сифу, представляя затем тожественную вереницу потомков, через которых она достается волхвам[3]. Достойно внимания, что оба армянских источника рисуют волхвов не вестниками иностранной премудрости[4], а наследниками Авраама.

Ряд источников, – еврейских, христианских, гностических и манихейских, – повествуют об откровении, завещан-

---

lèvera de Jacob». L'interprétation ancienne de Nombres *24, 17* // Annali di Storia dell'Esegesi 13:1 (1996), p. 329; Dorival, *L'astre de Balaam*, p. 96 sqq.

[1] Hengel, M., Merkel, H., *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus* // Hoffmann, P. [et al.], Hg., *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*. Freiburg, 1973, S. 144. Существуют и другие указания на то, что в восточносирийской Церкви, через чьих миссионеров *Детство Господне* попало в Армению, волхвы признавались свидетелями веры; см.: Chabot, J.-B., dir., *Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum* I (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 91; Scriptores Syri, 43). Leuven, 1927, p. 57, ll. 4–8; Briquel-Chatonnet, F., Jullien, Ch., Jullien, F., *Lettre du patriarche Timothée à Maranzekhā, évêque de Ninive* // Journal Asiatique 288:1 (2000), p. 10–11.

[2] Рукопись *Матенадаран* 2111 (список 1654–1675 гг.), fol. 229v. Эта традиция отражена и в неизданной рукописи, хранящейся в Мехитаристской библиотеке Венеции, N° 240, fol. 10v–11r; ср. Stone, *Report on Seth Traditions*, p. 45.

[3] *Матенадаран* 2111, fol. 229v.

[4] Теория, являющаяся лейтмотивом книги Panaino, *I Magi e la loro stella. Storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*. Milano, 2012.

ном Адамом Сифу[1], однако лишь в предании, сохраненном в армянских документах, Сиф получает от Адама книгу, писанную самим Богом[2]. До Авраама путь движения Завета следует преемству избранных мужей в книге Бытия, но Авраам, однако, завещает его не одному из своих сыновей, а Мелхиседеку. Заметным образом, цепь эта расходится с книгой Юбилеев, в которой благословение передается от Адама к Сифу, достигая затем Еноха, Ноя, Сима, Авраама, Исаака и Иакова (16, 16–18; 17, 6; 19, 16–29; 22, 10–13), и знание, найденное Авраамом в книгах Еноха и Ноя, передается им Исааку же (10, 13–14; 21, 10)[3].

---

[1] См: *The Cologne Mani Codex* 48.16–51.20: Koenen, L., Römer, C., Hg., *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes*. Opladen, 1988, S. 30, 32; комментарий: Reeves, J. C., *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*. Leiden, 1996, p. 68–78; латинскую *Жизнь Адама и Евы* 25.1–29.10: Sparks, H. F. D., *The Apocryphal Old Testament*. Oxford, 1984, p. 143; Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve*. Atlanta, 1992, p. 53–63; *Synopsis*, p. 32–32E; о позднем развитии этой темы: Klijn, A. F., *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*. Leiden, 1977, p. 48–60; сирийский *Завет Адама* 3.1–6: Kmosko, M., cur., Testamentum Adae // *Patrologia Syriaca*, т. 2, Paris, 1907, p. 1339–1342, 1345–1348; *Откровение, о котором Адам оповестил сына свого Сифа* (*NH* V.5), *ApocAd* 85.10–11,19–24: Parrott, D. M., ed., *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. Leiden, 1979, p. 155, 195, 193; о Сифе в еврейской традиции: Klijn, *Seth*, p. 39; о Ное и Сифе, см. также: Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden, 1984, p. 59; о Сифе в гностической традиции: MacRae, G. W., *Seth in Gnostic Texts and Traditions* // Achtemeier, P. J., ed., *Society of Biblical Literature. Seminar Papers 1977.* Missoula, 1977, p. 18–19; Klijn, *Seth*, p. 112–117; Pearson, B. A., *The Figure of Seth in Gnostic Literature* // Layton, B., ed., *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2. Leiden, 1981, p. 472–504; см. также *Scriptura inscripta nomine Seth*, унаследованную волхвами, в арианском *Opus imperfectum in Matthæum*, col. 637; Зукнинскую хронику, о которой см. ниже: *Chronicon*, p. 57–59; Klijn, *Seth*, p. 57–58; Dorival, *Un astre*, p. 324–327; Monneret de Villard, U., *Leggende orientali sui magi evangelici*, Vaticano, 1952, p. 26, 52–60.

[2] *Chronicon*, p. 66, ll. 23–29, *passim*.

[3] Vanderkam, J., ed., *The Book of Jubilees* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 511; Scriptores Aethiopici, 88). Leuven, 1989, p. 60, 97–98, 103, 113–115, 123, 129–130; о пророческом достоинстве допотопных патриархов, см. также: Ginzberg, L., *Eine unbekannte jüdische Sekte*. Bratislava–New York, 1922, S. 295, N. 2; S. 297, n. 1; Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. 5. Philadelphia, 1925, p. 167, n. 4 ff.

Мелхиседек, как и Сиф, предстает хранителем откровения в еврейской, христианской и гностической традициях[1]. Бросается, тем не менее, в глаза, что в *Детстве Господнем* Мелхиседек связывается не с Ханааном, подобно библейскому образу (ср. Быт 14, 18–20), а с Востоком: через него Завет попадает к волхвам и к царю Киру. Не подразумевало ли предание, лежащее в основе армянского апокрифа, что Аврам повстречал Мелхиседека прежде, чем покинуть Харран (ср. Быт 11, 31; 12, 4б), расположенный на пороге персидских владений и бывший, между 53 г. до н.э. и 214 г. н.э., частью парфянской Осроены?[2] Такая версия событий должна была бы обладать особой привлекательностью в глазах армян, поскольку Харран лежит недалеко от армянской Софены и древней столицы Тигранакерта, находившегося, скорее всего, в Арзанене[3].

---

[1] Текст, найденный в Кумране и датируемый ок. 50 г. до н.э.–100 г. н.э. (11 *Q Melkisedeq*, 6), указывает на то, что Мелхиседек мог наделяться важной ролью в провозглашении спасения и избавления от долгов: Van der Woude, A. S., *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI* // de Boer, P. A. H., Red., *Oudtestamentische Studiën*, Bd. 14. Leiden, 1965, S. 367; Kobelski, P. J., *Melchizedek and Melchireša*ʿ. Washington, 1981, p. 56–74; Gianotto, C., *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a. C–sec. III d. C)*. Brescia, 1984, p. 215; о предположительном мессианском достоинстве Мелхиседека, см.: García Martínez, F., *Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán* // Biblica 81 (2000), p. 72–77; см. также Ginzberg, *The Legends*, vol. 5. p. 131, n. 142.

[2] У Л. Гинцберга (*The Legends*; особ. т. 5, с. 226, прим. 102) и у Э. Гудинафа (Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*. New York, 1953–1968) указаний на подобный ход событий мы, однако, не находим.

[3] О местонахождении Тигранакерта, см: Chaumont, M.-L., *Tigranocerte: données du problème et état des recherches* // Revue des Études Arméniennes 16 (1982), p. 89–110; Sinclair, Th., *The Site of Tigranocerta. I*, Revue des Études Arméniennes 25 (1994–1995), p. 183–254; Avdoyan, L., *Tigranocerta: The 'City Built by Tigranes'* // Hovannisian, R., ed., *Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa*. Costa Mesa, 2006, p. 81–95. В средние века с Тигранакертом армяне отождествляли Амиду, расположенную в расстоянии всего лишь дневного пути от Харрана. Об Амиде и о святилищах Харрана, связянных с почитанием Авраама, см: Mez, A., *Geschichte der Stadt Ḥarrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber*. Straßburg, 1892, S. 5, 12, 15; Rice, D. S., *Medieval*

Насколько встреча между Мелхиседеком и волхвами (μάγοι; арм. *могк‘*) может нас удивить, настолько же связь волхвов с Киром предстает естественной, если учесть, что при правлении его династии зороастрийские волхвы, *магушу*, занимали в Иранском царстве преимущественное положение в вопросах религии[1]. *Хартия* наделяет Мелхиседека и Кира более конкретными ролями: тут указывается, что священник лично передает царю Божью рукопись, а тот полагает ее на хранение в горницу[2].

Два рассматриваемых нами армянских источника могут быть сопоставлены и с сохранившимся в собрании Наг Хаммади (*NH* IX, I) эклектическим трактатом *Мелхиседек*, датируемым ок. 190–225 гг.[3], который, по широкому признанию, обрел свой окончательный вид в среде «Сифовых гностиков»[4]. Вереница передачи Божьей рукописи от Адама до Мелхиседека может быть сравнена с преемством «избранных сынов» Адама, вестников откровений Бога Всевышнего, в *Мелхиседеке* 12.4–10[5]. В этом произведении потомки Адама, – Авель, Енох и Ной, названные «истинными сыновьями» Адама и Евы и являющиеся избранниками, принадлежащими к вышнему миру, – предшествуют Мелхиседеку, которому они передают полученные ими открове-

---

Ḥarrān. Study on its Topography and Monuments, I // Anatolian Studies 2 (1952), p. 38, 42; Maraval, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Paris, 1985, p. 352–353.

[1] Duchesne-Guillemin, J., *The Wise Men from the East in Western Tradition // Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, vol. 1. Leiden, 1985, p. 150.

[2] *Матенадаран* 2111, fol. 229v.

[3] Pearson, B. A., ed., *Nag Hammadi Codices IX and X*. Leiden, 1981, p. 40; Gianotto, *Melchisedek*, p. 216; Funk, W.-P., Mahé J.-P., Gianotto, C., *Melchisédek (NH IX, 1). Oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne*. Laval, 2001, p. 55–59.

[4] Gianotto, *Melchisedek*, p. 216; *Nag Hammadi Codices IX and X*, p. 34–38; Schenke, H.-M., *Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis* // Tröger, K.-W., *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel"*. Berlin, 1980, p. 133; *Melchisédek*, p. 17, 24–25.

[5] *Nag Hammadi Codices IX and X*, p. 58–59, 63, 77–83; *Melchisédek*, p. 26, 80–83, 86–87, 142, 144.

ния (9.28–10.1; 12.4–10). Поврежденная рукопись трактата скрывает от нас имена, следующие за Ноем (строка 9)[1], но Авраам представляется неизбежными звеном, связующим праотцев с Мелхиседеком[2].

Достигнув преддверия вертепа, цари, князья волхвов и все их провожатые, – извещает нас *Детство Господне*, – падают перед новорожденным ниц, а трое царей, проникая в пещеру один за другим, поклоняются младенцу, преподнося ему свои дары[3]. Позже, трое государей, сравнивая свои впечатления, заключают, что младенец явился каждому из них в отличном облике, в последовательности трех превращений[4]. Свидетельства их являются взаимодополняющими предложениями христологического символа: младенец – истинный Бог, поклоняемый небесными силами; он – царственный отпрыск Давида, рожденный в его городе; он обладает полнотой человеческого естества, способного страдать; один и тот же умирает человеческой смертью и воскресает, что опровергает докетов. Однако, лишь второе видение ясно утверждает полную человеческую суть царя; лишь третье – его страсти и воскресение из мертвых; и лишь первое – его божественную природу, Воплощение и Вознесение в человеческом теле. Эти три вневременных свойства младенца открываются царям лишь, когда они поодиночке поклоняются младенцу в пещере, но когда же посетители втроем подступают к ее порогу, они видят младенца в обычном человеческом облике.

Первая чреда посещений вертепа внушает посетителям мысль, что облик, в котором новорожденный открывается

---

1 См. Mahé, J.-P., в: *Melchisédek*, p. 4.

2 См. также Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, p. 215.

3 Сцена с группой трех священнослужителей, поклоняющихся божеству, обладает весьма древними архетипами; см. вавилонский цилиндр: Kehrer, H., *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Band 2. Leipzig, 1909, S. 2, Bild 2.

4 О превращениях, см.: Klauck, H.-J., *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*. Tübingen, 2008, S. 315.

каждому из гостей, соответствует преподнесенному им дару: его божественная суть открывается Гаспару, преподносящему благовония, его царственность — Бальтазару, дарящему жемчуг, самоцветы и драгоценные металлы, и его смерть — Мелкʿону, пришедшему с маслом и с платами[1]. Это находит подтверждение и в словах самих царей, донесенных двумя поздними изводами предания[2]. Их последующие посещения вертепа позволяют, однако, каждому из трех созерцать видения двух других, утверждая царей, таким образом, в их вере, что один и тот же является одновременно человеком и Богом, независимо от личности созерцателя и его приношений[3].

Предание о волхвах, сравнивающих свои наблюдения над новорожденным Христом, было знакомо и Иоанну Дамаскину (ок. 675–ок. 749), который мог с ним ознакомиться в иерусалимской патриаршей библиотеке, равно как и в библиотеке монастыря св. Саввы в Иудейской пустыне. В своей проповеди на Рождество он говорит о волхвах, которые, поклонившись новорожденному, «поведали подробно друг другу о младенце и о том, каким именно он им явился». Тут они обнаруживают, что первый из них увидел ребенка, вто-

---

[1] Фулгенций Руспийский (467–532) усматривал в трех дарах волхвов опровержение христологических ересей ариан, манихеев, несториан и евтихиан: *De epiphania deque innocentum nece et muneribus magorum* // Fraipont, J., cur., *Sancti Fulgentii episcopi ruspensis opera* (Corpus Christianorum Series Latina; XCI A). Turnhout, 1968, p. 916, § 10, ll. 180–199. О мифологической почве и символическом значении даров, преподнесенных Христу волхвами, см.: Duchesne-Guillemin, J., *Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi* // Sharpe, E., Hinnels, J., eds., *Man and his Salvation. Studies in Memory of S. G. F. Brandon*. Manchester, 1973, p. 91–98; Duchesne-Guillemin, *The Wise Men*, p. 151–154; Panaino, *I Magi e la loro stella*, p. 70–72; Albrile, E., *I Magi equinoziali* // Studi sull'Oriente Cristiano 16:2 (2012), p. 133-134; Albrile, *La magione dei Magi. Vezolano e il molteplice Gesù* // Graphie. Rivista trimestrale di arte e letteratura 57 (2012), p. 70–72.

[2] Извод 'E', Tayecʿi, *Անկանոն Գիրք*, p. 283; ему подобен и извод 'Z', *Անկանոն Գիրք*, p. 294.

[3] *Матенадаран* 7574, fol. 59v–61v.

рой – «тридцатилетнего молодого человека», а третий – «древнего старца», что заставляет их дивиться «чередованию явлений новорожденного» (Θαυμαζόντων δὲ αὐτῶν τὴν ἐναλλαγὴν τῆς θέας τοῦ βρέφους)[1].

Предание, услышанное Марко Поло (ок. 1254–ок. 1324) в Каласате (Кала Атаперистане)[2], в Персии, посещенной им в 1272 г., обладает схожим построением: когда, согласно словам Рустикелло в *Милионе*, волхвы приступали к младенцу врозь, «каждому в отдельности он являлся в обличии и возрасте [посетителя]», что они и излагают друг другу. Однако, когда они решают посетить младенца купно, «всем он явился тем, кем и был, то есть тринадцатидневным мальчиком»[3]. Хотя нам и не известно, опирался ли этот рассказ на некий письменный источник, существовавший во время Поло, или же передавался исключительно устно, достойно внимания то, что родственное предание о волхвах было известно в персидских владениях семь веков после того, как *Детство Господне*, согласно армянским летописцам, было доставлено оттуда в Армению.

Надлежит отметить, что значение этих видений отлично от полиморфических явлений, которых волхвы удостаиваются согласно повествованию *Об откровении волхвам*, сохраненном в сирийской *Хронике* из монастыря в Зукнине (немного северней Амиды), завершенной в 774/775 г.[4] В этом произведении волхвы становятся свидетелями различных видений Единородного Сына[5], являющегося им в пещере Сокровищ на горе Побед, независимо от места рож-

---

[1] Johannes Damaskenos, *Homilia in nativitatem Jesu Christi* // Kotter, B., Hg., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 5. Berlin, 1988, S. 342, Z. 25–29.

[2] Cardona, G. R., *Calasata* // Bertolucci Pizzorusso, V., Cardona, G. R., cur., Marco Polo, *Milione. Versione toscana del Trecento*. Milano, 2008, p. 574–576.

[3] Marco Polo, *Milione*, § 30.7–8, p. 42–43; см. также Cardona, *Magi; Saba* // *Milione*, p. 658–662, 712–714.

[4] *Chronicon*, p. 69, l. 16–p. 70, l. 10; cp. Monneret de Villard, *Leggende*, p. 77–78.

[5] *Chronicon*, p. 68, ll. 19–20.

дения Иисуса. В армянском же апокрифе волхвы созерцают младенца, которым в Вифлееме разрешилась Мария[1]: в отличие от *Хроники*, здесь самая человеческая природа воплощенного Сына Божия принимает различные облики. Объединяет же описания Зукнинской *Хроники* и *Детства Господнего* то, что в обоих случаях, в отличие от рассказа Поло, чередующиеся явления передают конспекты христологического вероучения. В *Хронике* волхвы сообщают не о трех, как *Детство Господне*, а о восьми различных видениях: многоо́бразного света; младенца; отрока; покорного и презренного мужа скорбей; взимающего на крест грехи мира; нисходящего в преисподнюю; воскресающего и пробуждающего мертвых; восходящего на небеса[2].

Эти видения могут быть сопоставлены с богоявлением Иоанну сыну Зеведееву в Тайной книге Иоанна (Апокрифе Иоанна). Дошедшие до нас ее коптские изводы восходят к греческому тексту, написанному в первой половине II в. христианским гностиком, и позже ставшему, вероятно, одним из источников вдохновения Сифовых гностиков[3]. И краткая, и пространная его версии повествуют, каждая по-своему, о троеобразном явлении троического Божества. Согласно краткой версии, которая, по широкому признанию, считается наиболее ранней, откровение происходит, когда Иоанн в одиночестве размышляет над образом и над причиной послания Сына в мир, так же как и о личности пославшего его Отца. Размышления его прерываются разверзающимися небесами, и из первоначального видения света ему является младенец, превращающийся затем перед его взором в старца. Когда Иоанн пытается истолковать это троеобразное явление, – света, младенца и старца, – Боже-

[1] *Chronicon*, p. 66, l. 27–p. 69, l. 8.

[2] *Chronicon*, p. 69, l. 19–p. 70, l. 10.

[3] Turner, *Introduction // Écrits gnostiques*, p. xxxviii; Barc, B., *Livre des secrets de Jean* (NH II, I ; III, I ; IV, I ; BG 2). Notice, *Écrits gnostiques*, p. 212.

ственное существо возглашает, что оно есть троица Матери, Отца и Сына (BG 20. 20.20–22.2) [1]. Следует обратить внимание на то, что как здесь и богоявление, и его Божественное толкование суть ответы на богословские вопросы Иоанна, так же и в *Детстве Господнем* многоóбразные явления младенца всякий раз происходят в связи с размышлениями волхвов о младенце и с вопросами, с которыми они обращаются друг к другу.

На основании общего признания божества новорожденного царь Мелкʿон[2] возвращается в вертеп и приступает к младенцу, обращаясь к нему как к автору принесенного волхвами Завета: «“Вот грамота, которую ты дал нам на хранение со [времен] праотцев”; он молвил: “Читай письмена сии доподлинно”». То обстоятельство, что задача поднесения младенцу Завета возлагается на Мелкʿона, выделяет его как главное лицо среди волхвов. Связано это несомненно с тем, что Мелкʿон первым из трех царей стал свидетелем видения страстей Иисуса, его телесной смерти и его Воскресения, а после второй череды посещений царями пещеры выразил общее значение всех наблюдений царей: «Он есть воистину Бог сущий, который, согласно принесенным нами

---

[1] Waldstein, M., Wisse, F., eds., *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2.* Leiden, 1995, p. 15–19; несколько отличная реконструкция текста: Barc, B., Funk, W.-P., dir., *Le livre des secrets de Jean. Recension brève (NH III, I ; BG 2)*. Québec, 2007, p. 218–219; две реконструкции пространной версии (II 2. 1.30–2.15): *The Apocryphon of John* и Barc, B., dir., *Livre des secrets de Jean*. Recension longue (NH II, I ; IV, I) // *Écrits gnostiques*, p. 259.

[2] В западных традициях армянскому *Մելքոն* (возможно, от сир. ܡܠܟܘܢܐ, «царек») чаще всего соответствует «Мельхиор» («Царь света»?); см. Leclercq, H., *Mages*, in *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 10. Paris, 1931, col. 1062–1063; о возможной роли первоисточника *Детства Господнего* в передаче имен волхвов на Запад, см.: Scorza Barcellona, F., *La notizia di Marco Polo sui Re Magi* // Studi e ricerche sull’Oriente cristiano 15:1 (1992), p. 91–99; Scorza Barcellona, Ancora su Marco Polo e i Magi evangelici // Conte, S., cur., *I viaggi del* Milione. Roma, 2008, p. 328 sqq.

дарам, явился каждому из нас в соответствующем [каждому из даров] облике»[1].

Покинув пещеру, цари возвещают сопровождающей их дружине, которая ожидает возвращения государей в стороне, о своем посещении в следующих словах: «Он с честью и милостью принял наше приветствие»[2]. Этот отзыв подразумевает либо движение лица, либо мановение новорожденного. Подобное впечатление, так же как и обращение Мелкʿона к младенцу, изображают его превосходящим ограничения человеческого возраста, обнаруживая сходство с Евиным видением восседающего и самостоятельно передвигающегося младенца[3]. Картина, рисуемая *Детством Господним*, сходна с описанием латинского евангелия псевдо-Матфея (датируемого VI или VII в.) 13.2, в котором младенец сразу после рождения становится на ноги: «Мария разрешилась мальчиком, которого окружили, [еще] рождающегося, ангелы, и поклонялись родившемуся и вставшему сразу же на ноги»[4].

Ангелы в рождественском вертепе упоминаются и в Зукнинской хронике, согласно которой волхвам, приступающим ко входу в пещеру, видится как звезда, ведшая их в Иудею, опускается на «столп света», как ангелы окружают его «ошую и одесную» и как столп, звезда и ангелы проникают в пещеру, предваряя волхвов[5]. «Столп света» напоминает нам

---

[1] Извод ‘E’: Tayecʿi, *Անկանոն Գիրք*, p. 283; ср. с изводом ‘Z’, *Անկանոն Գիրք*, p. 294.

[2] *Матенадаран* 7574, fol. 61v.

[3] *Матенадаран* 7574, fol. 50v–51r.

[4] Gijsel, J., cur., *Libri de nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium* (Corpus christianorum; series apocryphorum, 9). Turnhout, 1997, p. 415, 417; 416, n. 1. О взрослых чертах, проявленных, согласно еврейской традиции, во младенчестве Ноем, Мелхиседеком и Моисеем, см. Ginzberg, *The Legends*, vol. 1. p. 145; vol. 2. p. 264; vol. 5. p. 167, n. 2; p. 397, n. 43.

[5] *Chronicon*, p. 59, ll. 13–18; p. 66, ll. 23–29; p. 75, ll. 5–9. В отличие от *Детства Господнего*, в Зукнинской хронике волхвы ожидают в своей стране появления «знамения звезды» (ܐܬܐ ܕܟܘܟܒܐ), или «света, подобного звезде» (ܢܘܗܪܐ

«огненный столп», являющийся, по *Детству Господнему*, Еве. Когда же волхвы, согласно Зукнинской хронике, приносят новорожденному свои дары, он отверзает уста и обращается к гостям «с добротой его обильной и сладостной милости: "Мир вам, сыны скрытых тайн!..."»[1]. Следует пространная речь, по окончании которой младенец, простирая руку, благословляет посетителей[2]. В *Хронике*, таким образом, взрослые черты новорожденного выступают с еще большей ясностью, чем в *Детстве Господнем*.

Уже упомянутая мозаика в римской базилике Богородицы снабжает нас наглядными примерами рассмотренных апокрифических тем. На сцене Поклонения волхвов, находящейся в начале второго яруса композиции[3], младенец, к которому подступают три волхва, обладает взрослым телосложением и выражением лица; он восседает одиночно на обширном престоле, с прямой спиной и с десницей, приподнятой в мановении оратора[4]; четыре ангела стоят за пре-

---

ܐܝܟ ܥܡܘܕܐ), которая покоилась бы на «столпе света». Эта звезда и ведет их позже в Иудею. Виденгрен усматривает в этом видении зороастрийский или манихейский символ спасенного спасителя: Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Kohlhammer. Stuttgart, 1965, p. 212 (иначе у Landau, B., *The* Revelation of the Magi *in the* Chronicle of Zuqnin // Apocrypha 19 [2008], p. 198). В армянском же апокрифе «огненный столп», явленный Еве, тесно связан с другими сверхъестественными видениями однозначно библейского происхождения, что делает Исход более вероятным подтекстом «огненного столпа», явленного Еве и Григорию.

1 *Chronicon*, p. 75, ll. 18–21.

2 *Chronicon*, p. 75, l. 21–p. 76, l. 20.

3 Сходство между *Детством Господним* и сценой Поклонения волхвов в римской базилике было уже вскользь отмечено К. Чеккелли: Cecchelli, C., *I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore*. Torino, 1956, p. 219.

4 Подробное рассмотрение мозаики: Brenk, B., *Die Frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*. Wiesbaden, 1975, S. 24–27, 42–44, 49. Бренк подчеркивает исключительный характер сцены Поклонения волхвов и, в особенности, облика младенца на ней, не имеющих примеров в раннехристианском искусстве. О других изображениях Христа младенца со взрослыми чертами в искусстве IV–VI вв: Mathews, Th. F., *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton, 1999, p. 5, 138–140, pll. 2, 108. о темах *Детства Господнего* в знаменитом евангелии из Нораванкʻа (989 г.), см:

столом, по двое с каждой его стороны; две их четы разделены большой звездой, нависающей над престолом на высоте ангельских глав: их расположение напоминает нам как псевдо-Матфея, по которому ангелы окружают новорожденного, так и Зукнинскую хронику, в которой они появляются по обе стороны от звезды.

Мария восседает одесную своего Сына, тогда как ошую его изображен другой женский образ. Согласия относительно личности этой матроны искусствоведами до сих пор достигнуто не было. Поскольку положения Марии и загадочного образа зеркально симметричны, так же как и две четы ангелов, дозволительно искать между ними смысловой параллелизм[1]. Весь ритм построения изображения предполагает, что матрона, подобно Марии, обладает частной личностью; видится маловероятным, чтобы она, в противоположность всем остальным фигурам композиции триумфальной арки, являлась иносказательным или собирательным образом, либо же олицетворяла некое богословское понятие, как предлагается иногда в посвященных этой мозаике работах.

Матрона изображена в несколько более крупном масштабе, благодаря чему может казаться даже значимей Бого-

---

Dournovo, L. A., Der Nersessian, S., eds., *Armenian Miniatures*. New York, 1961, p. 37, 33; в творчестве Тороса Рослина (†ок. 1258), художника из Ромклы в армянской Киликии: Der Nersessian, S., Agemian, S., *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*. Washington, 1993, vol. 1. p. 55–56, 58–61; vol. 2, pl. 183, 184; см. также: Mathews, *The Early Armenian Iconographic Program of the Ēǰmiacin Gospel (Erevan, Matenadaran Ms 2374, olim 229)* // Garsoïan, N., Mathews, Th. F., Thomson, R. W., eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*. Washington, 1982, p. 205, pl. 3.

[1] Подобную симметрию можно усмотреть и в трех других сценах мозаики: эсхатологического престола (Отк 4–5), покоящегося между двумя óбразами, в которых могут быть распознаны апостолы Петр и Павел (над замковым камнем свода); престола Марии, окруженного двумя четами ангелов (в начале верхнего яруса); Ирода, окруженного двумя стражниками, стоящими за его престолом (в правом крыле третьего яруса).

родицы[1]. В столь выдающемся образе едва ли может быть усмотрена кумская сивилла, как предлагалось иногда в исследовательской литературе[2]. Хотя почетное место, одесную младенца, подобающим образом занято его матерью, размеры второй фигуры могут, тем не менее, указывать на какого-то рода первенство, подчеркнутое также царственным облачением матроны, багровой паллой (мантией) одетой поверх золотой далматики (подризника). Расположение этого образа говорит о том, что он символично связан как с Марией, так и с Христом.

У матроны задумчивый вид, голова ее склонена, и правой рукой она достает до подбородка. Сходный вид, с мановением, выражающим сокрушение, имеет Ева на фреске, датируемой ок. 320–350 гг., находящейся в Новой катакомбе на улице Latina в Риме[3]. Если взрослые черты младенца, равно как и расположение ангелов в композиции, указывают на знакомство художника с апокрифическими преданиями родственными армянскому, аналогия между Евой на более ранней римской фреске и матроной позволяет нам высказать предположение их тождества: одесную и ошую Ветхого днями, присутствовавшего при сотворении первых человеческих существ и вновь рожденного от Девы, восседают первая и вторая Ева.

Полуразвернутый свиток в левой руке матроны может представлять ту ветхую хартию, из которой ей стало известно о «спасении, соделанном ради нее», – словами армян-

[1] Oakeshott, W., *The Mosaics of Rome from the Third to the Fouteenth Centuries*. London, 1967, p. 73.

[2] Наиболее ранняя из известных мне работ, высказывающих подобное суждение: Richter, J. P., Taylor, A. C., *The Golden Age of Classic Christian Art*. London, 1904, p. 337–344.

[3] *Cubiculum* «B», левый *arcosolium*: Ferrua, A., *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*. Vaticano, 1960, fig. xcv, p. 51, 93. Выражаю свою сердечную благодарность профессору Фабрицио Бисконти, обратившему мое внимание на это сходство.



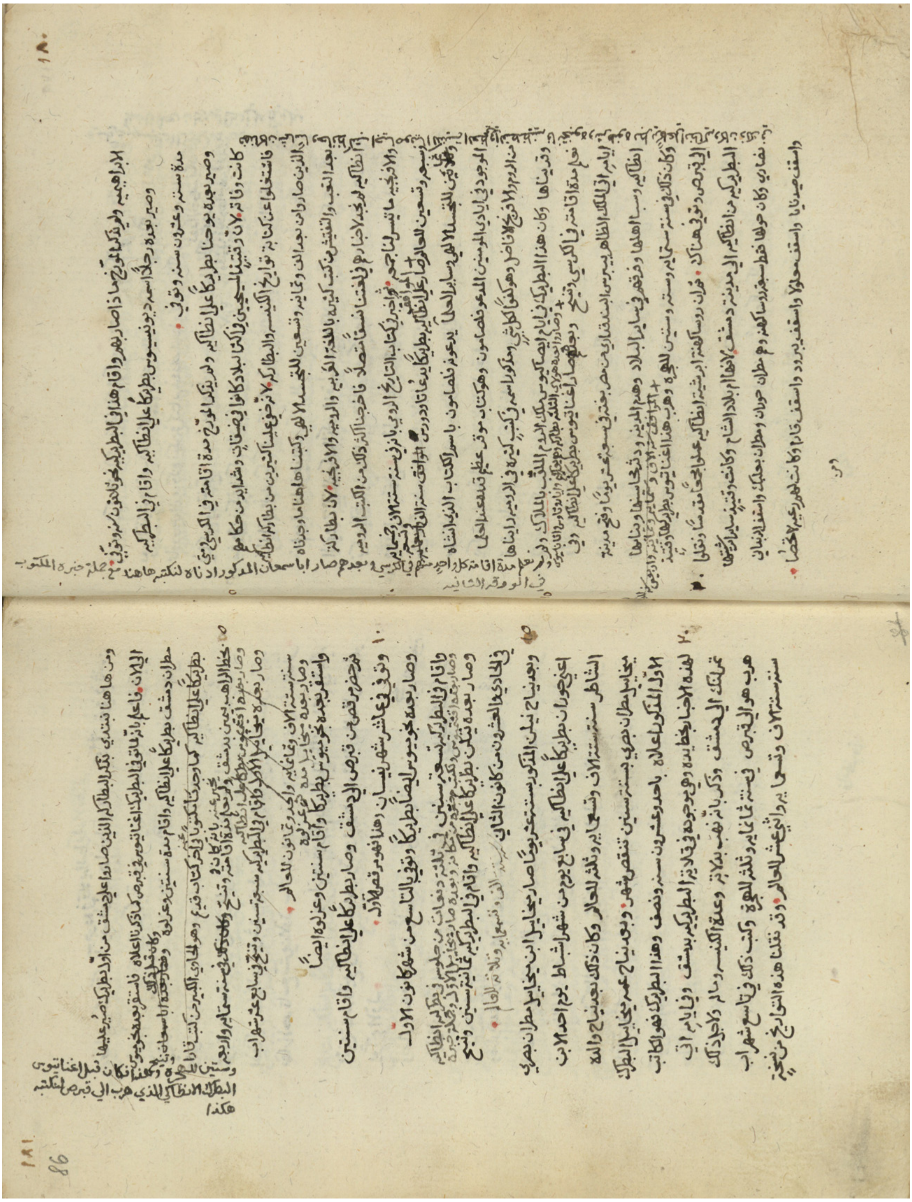
Благовещение, Разрешение Иосифова сомнения и Поклонение волхвов (432–440). Церковь Пресв. Богородицы в Риме, мозаика триумфальной арки, левое крыло. Фото Беата Бренка.



Эфиопская книжная миниатюра. Апостол Иоанн.
Первая половина XVI в.



Книгописец за работой. Эфиопия, провинция Тыграй. Июнь 2012 г.
Фото Антонеллы Бриты, CSCM, Гамбург.



«Кухня» историка: страницы 180–181 рукописи B 1227 со следами активной редакторской работы Патриарха Макария.

ского апокрифа, – и которое она пришла «узреть своими очами». Здесь следует учитывать и то, что в поздней античности существовала не одна версия откровения, явленного Адаму[1], а упоминание Епифанием Саламинским, в 374/5 г., гностического «Евангелия Евы»[2] наводит на мысль, что и Праматерь человеческого рода могла являться восприемницей Божественного откровения[3].

Что же касается величественного облачения матроны, оно должно выражать искупленное состояние Евы, на которое в *Детстве Господнем* указывает обсуждавшийся нами выше ее благодарственный гимн[4]. Вместе с тем, темная мантия Евы производит контраст с ярким одеянием Марии, восседающей с противоположной стороны престола. Контраст этот, равно как и обращенный к Марии взор младенца, подчеркивают центральное значение Матери Спасителя. Появление же на мозаике первого действующего лица истории падшего человечества должно наделять изображение Богородицы, которой посвящена церковь, смысловой «точкой схода».

Согласно *Детству Господнему* Завет, сохранявшийся до тех пор в тайне, был впервые провозглашен его автором, воплощенным Творцом, исполнившим, таким образом, содержащийся в нем обет. В построении рассказа о волхвах Мелкʿон смеет приблизиться к новорожденному с просьбой огласить Завет лишь потому, что в ходе предшествующих посещений пещеры младенец проявлял свойства, превосходящие его естественный возраст. В отличие от ряда докетических источников, как Речь Иоанна в апокрифических Де-

---

1 Morard, F., Apocalypse d'Adam (NH V, 5). Notice // *Écrits gnostiques*. p. 780.

2 Holl, K., Hg., *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, Bd. 1. Leipzig, 1915, S. 277, Z. 17–S. 278, Z. 13; Markschies, Ch., *Das Evangelium der Eva* // Markschies, Ch., Schröter, J., Heiser, A., Hg., *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Band. 1 *Evangelien und Verwandtes*, Tübingen, 2012, S. 402–409.

3 Markschies, Das Evangelium, S. 406.

4 *Матенадаран* 7574, fol. 50r–50v.

яниях Иоанна (гл. 87–93; 103–105) и традиция, приписываемая Фотием Левкию Харину[1], – а также от Деяний Петра (гл. 21)[2], – которые содержат рассказы о полиморфических явлениях Иисуса[3], в *Детстве Господнем* Мелкʿон обращается к новорожденному как к Ветхому днями, действующему лицу начала человеческой истории. Эта двуобразность Христа может восходить корнями к представлениям о предсуществовании мессианических фигур, как они отражены в «Книге притч» Первой книги Еноха (39, 6; 48, 2–7; 62, 7) и в Четвертой книге Ездры (12, 32; 13, 26; 14, 9)[4]. Об этой же традиции свидетельствует и ряд раввинистических источников[5], и среди прочих Таргум Ионафана к Михею 5.1 и к

---

[1] См. соотв.: Junod, Kaestli, *Acta Iohannis*, p. 190–191, 196–197, 466–493, 472; Henry, R., dir., Photius, *Bibliothèque*, t. 2. Paris, 1960, p. 85, ll. 35–38.

[2] Vouaux, L., dir., *Les Actes de Pierre*. Paris, 1922, p. 350–355; ср. Junod, É., *Polymorphie du Dieu sauveur* // Ries, J., Janssens, Y., Sevrin, J.-M., dir., *Gnosticisme et monde hellénistique*. Louvain-la-Neuve, 1982, p. 38–46; Junod, Kaestli, *Acta Iohannis*, p. 471–472.

[3] Полиморфические явления могут указывать на знакомство авторов *Детства Господнего* с докетическими источниками. О полиморфизме (многоóбразных явлениях) мы говорим в широком смысле, принимая определения, предложенные, в частности, следующими исследователями: Junod, *Polymorphie du Dieu Sauveur*, p. 38–39; Garcia, H., *La polymorphie du Christ. Remarques sur quelques définitions et sur de multiples enjeux* // Apocrypha 10 (1999), p. 18–20, 32; Klauck, *Die apokryphe Bibel*, p. 311; о возможном докетическом значении многоóбразных явлений, см.: Stroumsa, *Another Seed*, p. 78; Stroumsa, *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*. Paris, 1992, p. 49; Klauck, *Die apokryphe Bibel*, p. 314–315, 369–373; другой пример троеобразного явления в *Детстве Господнем* обсуждается в: Dorfmann-Lazarev, *La transmission*, p. 570–572; см. также Stroumsa, *Polymorphie divine et transformations d'un mythologème : l'« Apocryphon de Jean » et ses sources* // Vigiliae Christianae 35 (1981), p. 412–427.

[4] Согласно латинской и сирийской версиям: Klijn, J., Hg., *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*. Berlin, 1983, S. 79, 83, 87; *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version (Song of Songs, Tobit, 4 Ezra)*. Leiden, 1966, p. 39, 42, 45; см. также Strack, H. L., Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 2. Munich, 1924, S. 334; Müller, U. B., *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*. Gütersloh, 1972, S. 48–51, 111–122.

[5] Ср. Strack, Billerbeck, *Kommentar*, S. 335, 346.

Захарии 4.7, где «имя Мессии произнесено от начала» мира[1]. Это подтверждается и трактатом *Песахим* 54[a] Вавилонского Талмуда, где имя Мессии – последнее из «семи вещей, сотворенных до сотворения мира»[2]. В трактате же *Евамот* 16[b] слова Пс 37(36), 25 («Я был юн и состарился») приписываются загадочному «Князю мира»[3].

Видения Евы и волхвов подразумевают, что еще до своего Воскресения Христос мог преодолевать свойства своего человеческого естества. Тем не менее, полиморфические

---

1 Sperber, A., ed., *The Latter Prophets According to Targum Jonathan* (The Bible in Aramaic, 8). Leiden, 1962, p. 446, 482.

2 *Pesaḥim*, т. 1 (תלמוד בבלי; т. 6). Иерусалим, 1972, с. 226–227.

3 См. fol. 16b: Steinsaltz, A., ред., מסכת יבמות, т. 1 (תלמוד בבלי; т. 13). Иерусалим, 1985, p. 69. Идея о двуобразности Мессии, проявляющего себя младенцем и старцем, была воспринята и в еврейской мистической традиции. В своей книге *Раскрытие глубин Торы*, Натан Ната' б. Соломон Спира (Шапира') из Кракова (1585–1633) говорил о Мессии сыне Иосифовом, появляющемся в мире как «младенец, сосущий грудь своей матери». Эта мысль, уходящая истоками к представлениям иудаизма Второго храма о предсуществовании Мессии и к каббалистическим идеям о предсуществовании душ, играла важную роль в духовном мире польских и украинских хасидов. Некоторым хасидским кругам были известны предания о чудесном младенце, который, двигаясь еще как новорожденный и будучи бессловесным, проявлял, с самого рождения, совершенный ум, откликаясь на беседы окружающих движениями своего лица. Другое хасидское предание говорило о старце, для которого весь жизненный цикл мира протекает в мгновение ока, и который, по этой причине, вечно остается грудным младенцем. Эти предания получили знаменательное толкование у раввина Нахмана (1772–1810) из Брацлава (старинного Браславля), в Подолии, чей «Свиток тайн» оставался до самых последних лет известным лишь узкому кругу его последователей. Ребе Нахман утверждал, что его сын, умерший в начале июня 1806 г. (т.е. через полгода после Аустерлица, во время неуклонного продвижения Наполеона на Восток) пятнадцатимесячным, был упущенный Мессия. Нахман ожидал, что еще в возрасте трех лет Мессия стал бы учителем Торы, чьи ученость и законоведческая правомочность были бы признаны всем народом Израилевым, был бы затем венчан царем над своим народом и, наконец, еще до достижения двенадцати лет, стал бы императором мира. Раввин Натан Штернгарц из Немирова (1780–1845), писец и толкователь Нахмана, заверял также, что ребенок его почитаемого учителя выявлял вышеупомянутый совершенный ум; см. Марк, Ц., «גילויים חדשים מתוך ׳מגילת סתרים׳ של ר׳ נחמן מברסלב: המשיח כתינוק וכילד והתסיסה המשיחית בשנת תקס״ו» // Tarbiz 74 (2004–2005), с. 606–611, 615–617, 623–628.

явления Христа в *Детстве Господнем* не ограничивают значение его человеческого рождества, страстей и смерти: и Ева, и волхвы встречают в пещере младенца, доподлинно рожденного Марией; Ева созерцает, как младенец вскармливается молоком; она «берет его в руки, [...] ласкает, гладит и лобызает его», и «обвивает его пеленами». Этой чредой глаголов автор, несомненно, стремится подчеркнуть истинное человечество новорожденного. Выйдя из вертепа, Ева оповещает приближающуюся к порогу Саломею о Деве, «родившей мальчика».[1] Волхвам явления младенца в различных óбразах предвещают его будущие страдания и смерть. Итак, младенец, которого навещают Ева и волхвы, является воплощенным Богом, властным менять образ существования своего тела, беспрепятственно раскрывая сверхъестественные качества своей ипостаси. Эти свойства воплощенного Слова представляются нам созвучными преобладающему течению в вероучении Армянской Церкви, отвергнувшей, в течение VI в., Халкидонский собор (451 г.) и защищавшей в дальнейшем положение о «нетленности» тела Христа, соотнося его с телом первозданного человека до его грехопадения[2]. Созвучие это указывает на то, что *Детство Господне*, в дошедшем до нас виде, не может быть отождествлено с апокрифом, принесенным в Армению восточносирийскими проповедниками в попытках распростра-

---

[1] *Матенадаран* 7574, fol. 50v–51r.

[2] *Детство Господне* несет на себе следы богословских споров о человеческих свойствах Христа; см. *Матенадаран* 7574, fol. 145r (ср. Terian, *The Armenian Gospel*, p. 145, § 8). У споров этих, берущих начало еще в конце I в., было и позднее развитие, когда обсуждение сосредоточилось на вопросе «нетленности» тела Христа; Junod, Kaestli, *Acta Iohannis*, p. 478, n. 1; Армения была в них вовлечена между VI и VIII вв.; см. Dorfmann-Lazarev, *The Travels and Studies of Stephen of Siwnikʿ (c. 685–735): Redefining Armenian Orthodoxy under Islamic Rule* // Roach, A. P., Simpson, J. R., eds., *Heresy and the Making of European Culture; Medieval and Modern Perspectives*. Farnham, 2013, p. 373–381; о христологии армянской Церкви см. также: Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins*, p. 96–129, 138–190.

нить там диофиситское учение Церкви Востока. Рассмотренные нами страницы могли выйти лишь из-под пера миафиситских редакторов[1].

Завет, преподнесенный младенцу волхвами, гласит:

> В шеститысячном году ниспошлю Единородного Сына своего, Бога Слово, который, придя, воплотится от твоего отпрыска, и станет Сын мой Сыном человеческим, и восстановит тебя вновь в первоначальной славе. Тогда станешь ты Адамом с обессмертенным телом, Богом соединенным со мною, Богом, подобно одному из Нас различающим добро и зло[2].

Число «шесть» в сроке пришествия Сына должно быть связано со днем сотворения Адама, но может также указывать и на задержку Мессии[3]. Пришествие Христа во время шестого тысячелетия предсказывается и в ряде текстов литературы Адама и Евы. Так, армянская *Проповедь об Адаме и Еве* повествует, как Сатана обманул праотцев после их изгнания из Рая[4]. В обмен на обещанное избавление, отпечатком своей длани Адам подписывает с ним договор, отдавая в плен Лукавому свое потомство. Позже, когда Адам и Ева сознают, что были оплетены лукавством, Бог их утешает, обещая им будущее спасение, и в одном из сохранившихся изводов *Проповеди* обет этот находится в Божьей рукописи,

---

[1] Об элементах *Детства Господнего*, противоречащих вероучению Церкви Востока, см. Dorfmann-Lazarev, *La transmission*, p. 569–573; о христологии Церкви Востока, см. Селезнев, Н., *Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения*. М., 2002, особ. с. 46–66; см. также сравнительный анализ христологии Церкви Востока и нехалкидонских Церквей: Dorfmann-Lazarev, *Eastern Christianities from the Persian to the Turkish Conquest, 604–1071; Non-Chalcedonian Churches and the Church of the East: two Christologies in synopsis* // Smith, J. M. H., Noble, T. F. X., eds., *Cambridge History of Christianity*, vol. 3. Cambridge, 2008, p. 67–70.

[2] *Матенадаран* 7574, fol. 61v–62v.

[3] Некоторые версии Завета, как *Хартия*, утверждают это прямо: *Матенадаран* 2111, fol. 229v.

[4] Stone, *The Legend of the Cheirograph* // Stone, *Adam's Contract*, p. 3–4, 71–72, 84–85.

принесенной ангелом скорбящим Адаму и Еве[1]. Сходный же ход событий представлен и в другом армянском источнике, *Исходе Адама и Евы из Рая*, в котором еще яснее, чем в *Проповеди*, Рождество предстает зенитом истории, событием, приносящим Адаму избавление:

> В шестом веке ниспошлю единородного Сына своего [...], и он восприимет тело от святой и непорочной Девы, так что через чадо твое станет Сын мой сыном твоим. Ибо нерожденный народится, и сотрет рукопись преступлений твоих, и возвратит тебя к твоей первоначальной славе[2].

Согласно Сифову письму, запечатленному в сирийском Завете Адама, праотцем был получен обет о возвращении Бога и его воплощении от Девы[3]. Подобные предания, содержащие предсказания Божественного воплощения, должны были быть знакомы автору *Детства Господня*, потому что книжник, которого Иисус встречает в Галилее, признает, что ему известно «из Писания», что царь Мессия снизойдет с небес и воплотится «через шесть тысяч лет»[4].

В заключении армянского апокрифа, кратко обозревающем его основные темы, говорится о Слове, древле сотворившем Адама по своему подобию и днесь нисходящем на землю ради спасения Адама посредством своего служения, которое воплощенное Слово начинает в своем детстве. В заключении также указывается, что Христос был зачат шесть месяцев после своего Предтечи и рожден в шеститысячном году[5].

---

1 «*Քարոզ վասն Ադամա*[*յ*] *եւ վասն Եւայի*» § 39, 40–42 (ркп. *Матенадаран* 5913): Stone, *Armenian Apocrypha*, p. 54, 56–58 (у Стоуна «Adam, Eve and the Incarnation»).

2 «Исход Адама и Евы из Рая» 24 (извод «B») // Lipscomb, W. L., *The Armenian Apocryphal Literature*. Philadelphia, 1990, p. 248 (ср. извод «A» 25, *ibid*., p. 132–134); см. также «Об эпохах мира» 6 // Stone, *Armenian Apocrypha*, p. 139.

3 *Testamentum Adae*, p. 1339–1342, 1345–1348.

4 *Матенадаран* 7574, fol. 131v–132r.

5 *Матенадаран* 7574, fol. 145v.

* * *

Посредством описания гостей, приходящих в вифлеемскую пещеру, *Детство Господне* протягивает нить между истоками человеческого рода и Рождеством Мессии. Новая суббота, начало которой знаменуется наступлением тишины в мире, оповещает о пришествии предсуществующего Царевича. Она же и возвращает в мир Еву, которая, открываясь Иосифу и воспевая свой благодарственный гимн Богу, «воздвигшему ее от ветхого падения и восстановившему ее в изначальной славе», придает рождению в вертепе радикальное сотериологическое значение; сцена Рождества обретает глубину, соизмеримую с долготой истории человечества.

С приходом Евы пещера становится местом богоявлений, ранее сопровождавших Исход и Дарование Торы. Поэтому, Ева может говорить о «новом пришествии» Господа. Волхвы, призванные в Вифлеем ангелом, созерцают видения, позволяющие им узнать в новорожденном Ветхого днями, автора Завета, унаследованного ими от Адама. Они ожидают, что младенец огласит Завет, приведя, таким образом, его обет в исполнение. Словами Арнальдо Момильяно, в апокалиптической литературе «конец истории и ее начало соприкасаются. [...] Откровение подлинного конца приводит также к откровению подлинного начала» [1].

Сперва мы видели, как собрания в риге в Великую субботу становились поводами к передаче сведений о встрече между Адамом и Христом; происходило это в промежуток времени, отделяющий прибытие прихожан к церкви и на-

[1] Momigliano, A., Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica // Berti, S., ed., A. Momigliano, *Pagine ebraiche*. Torino, 1987, p. 104; иначе у Бориса Пастернака, у которого восход рождественской звезды, «возвышающейся средь целой вселенной», приводит к откровению волхвам всего будущего: «И странным виденьем грядущей поры / Вставало вдали все пришедшее после. / Все мысли веков, все мечты, все миры...» (*Рождественская звезда*, 1947, вошедшая в «тетрадь Юрия Живаго», 1953–1955), см. Пастернак, Б. Л., *Стихотворения и поэмы в двух томах*. Л., 1990, с. 76, ст. 36–45.

чало богослужения. Здесь же, подобным образом, встреча младенца с Евой, так же как и передача волхвами памяти праотцев, происходят «на полях», «зане не бѣ имъ мѣста во обители» (Лк 2, 7б).

Тамара Патаридзе

Существуют ли переводы с сирийского языка на грузинский?

Проблематика

На первой стадии изучения данного вопроса, исходя из существования древних связей Грузии со Святой Землей[1], совершенно правомерно считалось, что связи между сирийскими и грузинскими литературами зародились вскоре после появления грузинской литературы в V в. Считалось также, что эти связи обусловили создание прямых переводов с сирийского языка на грузинский. По поводу этих переводов было выдвинуто несколько гипотез, но в дальнейшем многие ученые склонились к мнению, что произведения христианской литературы, как показывает исследование текстов, переведенных с

[1] Первые монастыри на территории Грузии, по-видимому, были основаны тринадцатью сирийскими отцами, пришедшми в Грузию в VI в. По данным сравнительного анализа грузинских версий житий этих отцов и ряда других сирийских источников по развитию сирийского аскетизма видно, что аскетическая практика, развившаяся в эту эпоху в Грузии, близка по характеру к сирийской традиции. См.: Haas, Ch., *Ioane Zedazneli: A Georgian Saint in the Syrian Ascetical Tradition // Vakhtang Beridze International Symposium of Georgian Art : Georgian Art in the Context of European and Asian Cultures*, Tbilisi, Batumi, Signagi: *26 Juin 2008*, cf.: http://www.symposiumgeorgia.org/2008/Symposium%20Program_ENG.pdf

Грузинские монашеские поселения существовали на Святой Земле с IV–V вв. См.: Peradze, G., *An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine as revealed in the Writings of Nongeorgian Pilgrims* // Georgica 4–5 (1937), p. 181–246; Цагарели, А., *Памятники грузинской старины в святой земле и на Синае* // Палестинский сборник 1 (1888), с. 143–254; Данашвили, М., *О грузинских обителях в святой земле*, Тифлис, 1894; მეტრეველი, ე., *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის.* თბილისი, 1962; Janin, R., *Les géorgiens à Jérusalem* // Écho de l'Orient 16 (1913), p. 32–38, 211–219; მირიანაშვილი, რ., *ქართველთა კვალი სირიაში* // მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 3 (1977), p. 152–163; Sal ia, K. *Les moines et les monastères géorgiens à l'étranger* // Bedi Kartlisa 34–35 (1960), p. 30–42; კეკელიძე, კ., *უძველესი ქართული მონასტერი იერუსალიმის მახლობლად და მისი წარწერა* // ეტიუდები 6 (1960), p. 72–81.

семитских языков на грузинский, переводили в действительности с арабского, а не с сирийского; таким образом, существование переводов с сирийского остается гипотезой.

Уточним, что, говоря об этих переводах, мы имеем в виду именно непосредственные переводы с арабского или с сирийского, то есть переводы сделанные без использования языка-посредника.

Чтобы прояснить эту проблематику, автор представленной статьи постарается выявить ее ключевые вопросы и предложит обзор гипотез, высказанных по этому поводу, иллюстрируя тем самым общую картину сложившейся ситуации.

Проблематика рецепции сирийской литературы в грузинской среде многогранна, и многие ее аспекты остаются покрытыми мраком. Это объясняется, прежде всего, отсутствием систематических исследований, сосредоточенных на общем анализе природы сирийско-грузинских литературных связей. Такой анализ должен был бы установить хронологические рамки этих отношений, выявить литературные центры и определить среду, где такие связи зарождались и развивались, а также ключевые фигуры этого процесса. К сожалению, объективно говоря, мы не располагаем достаточной информацией, позволяющей судить о характере этого литературного процесса. Более того, нет и достаточного количества исследований по этой проблематике. Например, говоря о филологическом аспекте вопроса, при изучении языка предполагаемых переводов с сирийского на грузинский, в некоторых случаях становится возможным выделить в переводном тексте характерные морфо-синтаксические конструкции, которые непривычны для грузинского языка, но хорошо объясняются влиянием сирийского оригинала[1]. Но такие филологические кри-

---

[1] О морфосинтаксических и лексических семитизмах, выявленных в языке грузинских переводов, в наиболее систематизированном виде см.: Pataridze, T., *Une version géorgienne des Discours Ascétiques* d'Isaac de Ninive (VII^{e} s.) *et son substrat sémitique*: *Introduction, édition et étude philologique* // Thèse de doctorat soutenue à l'Université Catholique de Louvain, 2012, p. 153–204. Те или иные важные аспекты рассматриваются и во многих других публикациях, напр.: Garitte, G., *Traduttore traditore di se stesso* // Scripta Disiecta, 1941–1977 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 22). Louvain-la-Neuve, 1980, p. 676–718; Garitte, G., *L'Invention géorgienne des trois enfants de Babylone* // Le

терии, нужные для определения этих переводов, пока четко не установлены, из-за чего становится трудно даже определить, какие именно тексты подлежат исследованию с этой точки зрения. Таким образом, относительно небольшое число известных нам текстов переведенных, как предполагается, с сирийского на грузинский язык, может объясняться не тем, что их вообще не было, а просто недостаточной подготовленностью наших ученых для определения и систематизации филологических критериев, позволяющих выявить такие переводы.

Другие проблемы, которые должны быть изучены в этой области, касаются анализа характера адаптации и трансформации текстов, вышедших за рамки собственно сирийской литературы и вошедших в грузинскую. Этот переход литературного произведения из среды одной церковной традиции в другую, отличающуюся от нее своим доктринальным содержанием, при принятии мог сопровождаться определенной обработкой текста по историческим или религиозным мотивам. В этом случае интересно проанализировать, как концепты и понятия, относящиеся к одной культурной среде, преобразуются и адаптируются в другой.

Прежде чем приступить к обзору имеющегося материала, следует отметить, что грузинская литература развивалась во взаимодействии двух потоков, «восточного», представленного сирийской, армянской и арабо-христианскими литературами, и «западного», византийско-греческого. Византийско-грузинские литературные отношения, включая их филологический

Muséon 72 (1959), p. 69–100; Blanchard, M. J., *The Georgian version of the martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery* // Aram 6 (1994), p. 150–163; გვარამია, რ., *პანტელეიმონის წამების ქართული ვერსიები და მათი წყაროები* // მრავალთავი 7 (1980), p. 36–49; გვარამია, რ., *ალბუსთანი, X საუკუნის სინური ხელნაწერების მიხედვით, არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით*, თბილისი, 1965; გვარამია, რ., *ბასილი კაპადოკიელის მეორე ეპისტოლის არაბული ვერსია და მისი მიმართება ადრეულ ქართულ რედაქციასთან* // მრავალთავი 10 (1993), p. 146–153; წაქაძე, ნ., *ნისიმეს ცხორების სირიული, არაბული და ქართული ვერსიები* // მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია 3 (1973), p. 108–121; Lerner, C. B., *The Problem of the Substrate Language of the Ancient Layer // The Wellspring of Georgien Historiography, The Early Medieval Historical Chronicle The Conversion of K'art'li and The Life of St. Nino*. London, 2004, p. 78–82.

аспект, изучены гораздо лучше, чем, например, связи грузинской литературы с семитоязычными – сирийской и арабо-христианской, – несмотря на то, что восточный слой христианства в Грузии более древен, поскольку Грузинская Церковь, тесно связанная в период своего формирования с Антиохийским патриархатом, в 609 г. присоединилась к византийскому православию. С этого времени переводы осуществляются преимущественно с греческого, и мы располагаем большим числом таких текстов, которые оказали большое влияние на формирование христианской традиции и богословского мышления в Грузии.

Число переводов произведений арабо-христианской литературы на грузинский язык намного более скромно. Нужно отметить, что эти произведения вошли в грузинскую литературу разными путями, иногда непосредственно, через прямой перевод с арабского на грузинский, иногда косвенно, при посредстве другого языка[1]. Что касается времени, топографии и контекста этих связей, то можно уточнить следующее: произведения арабо-христианской литературы переводили на грузинский язык между VIII и X вв., в основном в монастырях Святой Земли, особенно в лавре преп. Саввы Освященного. Монастырские общины Святой Земли, и особенно лавры преп. Саввы, в византийский и раннеисламский периоды, между 750 и 1050 гг., когда арабский язык постепенно становился языком христиан-мелькитов, были многонациональными и многоязычными[2]. Присутствие грузинских монахов принадлежащих к той же православной ветви христианства в тех же монастырях создавало наиболее благоприятные условия для развития более тесных отношений между грузинскими и арабоязычными монахами, жившими и работавшими вместе. Что касается жанра, отметим, что переводы арабо-христианской литературы, в основном, представляют собой жития си-

---

[1] Pataridze, T., *Christian Literature Translated from Arabic into Georgian* // Annual of Medieval Studies at CEU, 19 (2013), p. 47–66.

[2] Griffith, S. H., *From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods* // Dumbarton Oaks Papers 51 (1997), p. 11–31; Griffith, S. H., *Antony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine* // Church History 58:1 (1989), p. 7–19; Griffith, S. H., *The monks of Palestine and the growth of Christian literature in Arabic* // The Muslim World 78 (1988), p. 1–28.

ро-палестинских святых, поэтому они чрезвычайно важны не только для грузинской литературы, но и для изучения сиро-палестинского христианства в целом, а также для истории арабо-христианской литературы.

Предполагаемые переводы с сирийского

После этого необходимого введения, приступим к обзору имеющегося материала: что нам известно о прямых переводах с сирийского?

Начнем с нескольких произведений, сирийские оригиналы которых утрачены, но существование которых предполагается на основе лингвистического анализа грузинского перевода.

В 1941 г. П. Пеетерс опубликовал исследование грузинской версии «Жития Порфирия Газского»[1]. В грузинской версии это житие известно в двух различных редакциях, причем обе сохранились в одной и той же рукописи *Гелати 1*[2]. Эти редакции были переведены независимо друг от друга разными людьми. Первый из этих переводов сделан с греческого, в то время как, по мнению Пеетерса, «Оригинал, на основе которого создана (вторая) грузинская версия, мог быть только сирийским» («l'original sur lequel la (seconde) version géorgienne est modelée ne peut être que le syriaque»)[3]. И действительно, в грузинской версии смысл текста часто неясен и, чтобы его восстановить, необходимо выявить синтаксическую структуру сирийской фразы, с которой был сделан перевод. Особенно следует отметить случаи, когда грузинский переводчик ошибается при передаче таких многозначных элементов, как частица ܕ (*далет*), выполняющая в сирийском языке много функций. Кроме того, в пользу гипотезы о сирийском происхождении грузинского перевода свидетельствуют и формы собственных имен. Пее-

[1] Peeters, P., *La Vie géorgienne de St. Porphyre de Gaza* // Analecta Bollandiana 59 (1941), p. 65–217.

[2] Рукопись состоит из двух частей, и интересующая нас часть переписана в XVI в.

[3] Peeters, *La Vie géorgienne*, p. 69.

терс предполагет, что «свидетельство сирийского происхождения настолько очевидно, что остается только принять его в расчет» («la marque d'origine syriaque est si nettement visible, qu'elle reste seule en ligne de compte»)[1]. Тем не менее, следует отметить, что сирийская версия этого текста до сих пор не обнаружена, так что предположение Пеетерса остается гипотезой. Что касается периода, когда был сделан этот перевод, то его можно отнести к тому времени, когда основная часть населения Сирии и Палестины еще не была арабизирована.

Надо сказать, что после Пеетерса этот вопрос затрагивали многие ученые, в частности Ф. Тромблеи[2], Дж. Чилдерс[3] и А. Лампадариди[4]. Они уточнили гипотезу Пеетерса в первой ее части, показав, что сирийская версия не является первоначальной. «Житие Порфирия» было написано первоначально на греческом языке и только потом переведено на сирийский. Вместе с тем, грузинская версия происходит, как соглашаются исследователи, именно от сирийской. Были собраны многочисленные примеры, когда чтения грузинской версии отличаются от чтений греческой и могут быть объяснены только реконструируемыми сирийскими формами. Итак, на нынешнем этапе изучения вопроса считается, что грузинская версия является переводом с сирийской версии, происходящей в свою очередь от греческого оригинала. Грузинская версия также подтверждает бытование этого текста в Палестине.

Другой текст заслуживающий внимания в этой связи – «Мученичество святой Голиндухи» († 591) – памятник, известный и в греческой версии[5]. В грузинской версии это про-

---

1 Peeters, *La Vie géorgienne*, p. 70.

2 Trombley, F. R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, vol. 1. Leiden, 1993, p. 247–265.

3 Childers, J. W, *The Georgian Life of Porphyry of Gaza* // Studia Patristica 35 (2001), p. 375–384; Childers, J. W, *The Life of Porphyry: Clarifying the Relationship of the Greek and Georgian Versions through the Study of New Testament Citations* // Childers, J. F., Parker, D. C. (eds.), *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*. New Jersey, 2006, p. 154–175.

4 Lampadardi, A., *La Vie de Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570), édition critique, traduction, commentaire*. PhD, Université Paris IV–Sorbonne, 2011, p. 344–371.

5 *კეკელიძე, კ., მარტვილობა გოლანდუხტ სპარსისა* // ეტიუდები 3 (1955),

изведение существует в трех редакциях: т.н. кименской, метафрастической и синаксарной. Латинский перевод грузинской редакции, сделанный Ж. Гариттом[1], основан на издании К. Кекелидзе, использовавшим рукописи *Ath. 57* (X–XI вв.) и *Tbil. A-95* (XI в.) кименской редакции. Подробный обзор всех версий этого мученичества, кроме грузинской, издание которой к тому времени еще не вышло, дал Пеетерс[2]. В исследовании, приложенном к изданию, К. Кекелидзе пришел к выводу, что грузинские и греческие версии являются двумя разными редакциями[3]. Позже Ж. Гаритт, сверивший грузинскую редакцию с греческой версией священника Евстратия, пришел к аналогичному выводу: «греческий текст мученичества священника Евстратия вторичен по отношению к грузинской редакции» («la passion grecque du prêtre Eustrate est secondaire par rapport à la recension représentée par le géorgien»)[4]. И действительно, Евстратий только перефразировал, использовав приемы ораторского искусства, уже существовавший текст мученичества. Н. Я. Марр, говоря о происхождении грузинского перевода[5], отмечал в нем несколько арменизмов, хотя считал это недостаточным для категорического вывода в пользу армянского оригинала. К. Кекелидзе, в свою очередь, отметил в тексте несколько греческих терминов, признав, однако, что они общеприняты и встречаются во всей грузинской литературе[6]. Наконец он с осторожностью выдвинул гипотезу

---

p. 197–250; Peeters, P., *Sainte Golindouch, Martyre perse* // Analecta Bollandiana 62 (1944), p. 74–125.

[1] Garitte, G., *La Passion géorgienne de Sainte Golindouch* // Analecta Bollandiana 74 (1956), p. 405–440.

[2] Peeters, *Sainte Golindouch*, p. 74–125.

[3] კეკელიძე, *მარტვილობა,* p. 202–205.

[4] Garitte, *La Passion géorgienne*, p. 417.

[5] В неопубликованных записях, см.: კეკელიძე, *მარტვილობა,* p. 205.

[6] Ж. Гаритт высказывал близкое мнение: «язык грузинского Мученичества свободен как от грецизмов, так и от арменизмов. Несколько армянских и греческих слов, которые там встречаются, не могут быть использованы как доказательства (в этом смысле), поскольку они употребляются в грузинском языке как в переводных, как и в оригинальных текстах» («la langue de la Passion géorgienne est exempte d'hellénismes autant que des arménismes. Les quelques mots arméniens et grecs qui s'y rencontrent ne peuvent être allégués

о существовании сирийского оригинала. С ним согласился М. Тархнишвили, указав, что «грузинская версия “Мученичества”, очевидно, восходит к сирийскому оригиналу» («la version géorgienne de la *Passion* dérive apparemment d’un original syriaque»)[1].

В пользу этой же гипотезы филологические аргументы выдвинул Ж. Гаритт, указав, например, что переводчик был часто введен в заблуждение многозначностью сирийской частицы ܕ, которая может играть роль как относительного местоимения, так и соединительной частицы. Это предположение подтверждает и семитский по характеру синтаксис грузинского перевода. Кроме того, известно, что епископ Стефан Иерапольский, автор редакции, переведенной на грузинский язык, действительно написал мученичество на сирийском языке[2].

При этом надо признать, по мнению исследователя, что и грузинская, и греческая версии восходят к сирийскому оригиналу, причем независимо друг от друга. Что касается времени перевода, то терминологический анализ грузинского текста позволяет предположить начало VII в.[3] Таким образом, этот текст имеет особое значение, поскольку в грузинском переводе сохранился утраченный сирийский оригинал, и он является ценным источником по истории византийско-персидских отношений в VI в.[4]

Для всех остальных памятников, которые будут рассмотрены ниже, сирийский оригинал сохранился. К ним относятся, например, «Житие Симеона Столпника», опубликованное Ж. Гариттом на основе рукописи *Sinaï geo. 6*, X в. в «Грузинских житиях Симеона Столпника и Ефрема»[5]. Гру-

---

comme preuves, car ils sont courants en géorgien, aussi bien dans les textes originaux que dans les textes traduits»), Garitte, *La Passion géorgienne*, p. 422.

[1] Tarchnišvili, M., *Publications récentes relatives à la littérature géorgienne* // Le Muséon 71 (1958), p. 173–189, особ. p. 186.

[2] Garitte, *La Passion géorgienne*, p. 422; Peeters, *Sainte Golindouch*, p. 78.

[3] კეკელიძე, *მარტვილობა,* p. 206.

[4] კეკელიძე, *მარტვილობა,* p. 196; Garitte, *La Passion géorgienne*, p. 421.

[5] Garitte, G., *Vies géorgiennes de Saint Syméon Stylite l’Ancien et de Éphrem* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 171–172; Scriptores Iberici, 7–8). Louvain, 1957.

зинский перевод Жития осуществлен ранее 983 г., а текст частично переписан известным грузинским гимнографом Иоанном Зосиме. В сирийском оригинале Житие существует в двух редакциях, старейшая из которых представлена рукописью *Vat. syr. 160*, X в.

Изданная И. Ассемани[1] сирийская версия позже была охарактеризована как публикация «небрежная», представленная «в полном беспорядке»[2]. Вторая редакция того же жития дошла до нас в рукописи *BL Add.14.484*, датированной VI в., она была издана П. Беджаном[3]. Сравнительный анализ текстов показал, что грузинская версия жития восходит не к греческой ветви симеоновской агиографии, а к сирийской. П. Пеетерс первым отметил близость грузинской версии к редакции, представленной лондонской рукописью[4]. Ж. Гаритт, давая более глубокий анализ проблемы, хотя и согласился с гипотезой П. Пеетерса, но, со своей стороны, указал на некоторые расхождения между грузинскими и сирийскими версиями, подробно перечислив их в предисловии к своему изданию[5]. По заключению П. Пеетерса, в грузинской версии видна непосредственная связь с локальными первичными традициями, и поэтому она представляет лучшие гарантии подлинности[6]. М. Тархнишвили, в свою очередь, указав на некоторые ошибки грузинского переводчика, введенного в заблуждение сирийскими омографами, также пришел к выводу, что грузинский перевод восходит к сирийскому оригиналу[7]. Ж. Гаритт также считал грузинскую версию переведенной с сирийского и рассматривал ее как важнейший памятник древнегрузинского языка и истории переводной литературы: этот текст

---

[1] Assemani, S. E., *Acta Sanctorum martyrum Orientalium et Occidentalium*, t. II. Rome, 1748, p. 268–394.

[2] Peeters, P., *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Bruxelles, 1950, p. 114.

[3] Bedjan, P., *Acta martyrum et sanctorum*, vol. IV, Paris, 1894, p. 507–644.

[4] Peeters, *Le tréfonds*, p. 115–116.

[5] Garitte, *Vies géorgiennes*, p. VII.

[6] Peeters, *Le tréfonds*, p. 112–133.

[7] Tarchnišvili, M., *Publications récentes relatives à la littérature géorgienne* // Le Muséon 71 (1958), p. 173–189, особ. p. 186.

принадлежал, по его мнению «к наиболее древнему фонду грузинской агиографии» («au plus ancien fonds de l'hagiographie géorgienne»), и его публикация открывала «доселе почти неведомый путь, по которому значительная часть иноязычной письменности проникла в грузинскую среду: *la via syriaca*» («une nouvelle voie, presque inconnue jusqu'ici, par laquelle une partie considérable de la littérature étrangère a pu pénétrer sur le sol géorgien: la via syriaca»)[1]. Само собой разумеется, что сирийское происхождение определяет большое значение грузинской версии для восстановления первоначального текста «Жития святого Симеона Столпника».

Другой агиографический текст, переведенный, по всей вероятности, с сирийского на грузинский – это «Мученичество Дросия»[2]. На грузинском языке текст сохранился во многих рукописях, в частности *Tbil. A-381* (XIX в.)*, Tbil. A-382* (XV в.) и *Ier. 2* (XI в.). Греческий оригинал был переведен на сирийский, а сирийский перевод, в свою очередь, на грузинский. Сирийская версия известна в палимпсесте *Sinaï syr. 30* (VIII в.), содержащем жития святых женщин. М. Майсурадзе сверила все три версии, сирийскую, греческую и грузинскую, и показала непосредственную связь грузинской версии с сирийской. Она также указала на сиризмы грузинского перевода и на характерные сирийские формы собственных имен и топонимов в грузинском тексте. Кроме того, переводчик в некоторых случаях просто транслитерировал сирийские слова, например, название месяца, грузинские эквиваленты которых он не знал. Он также плохо ориентировался в полисемичной сирийской лексике, что позволяет также предположить сирийский оригинал[3].

К. Кекелидзе предположил также, что с сирийского было переведено «Житие св. Иоанна, Католикоса Эдессы»[4], кото-

---

[1] Tarchnišvili, *Publications récentes relatives à la littérature géorgienne*, p. 187.

[2] Сирийский текст с английским переводом опубликован в издании: Smith Lewis, A., *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest*. London 1900, p. 279–221, 70–76 [469–474].

[3] მაისურაძე, მ., *ქართულ-სირიული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, წამებაჲ წმიდა დროსისი, ქართული ვერსია* // მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია 3 (1977), p. 132–141.

[4] Кекелидзе, К., *Житие и подвиги Св. Иоанна, католикоса Урхайского* //

рое он опубликовал по рукописи *BL Add. 11281*, переписанной в монастыре Святого Креста в Иерусалиме в 1034–1042 гг. Эта рукопись, согласно записи переписчика, была скопирована с протографа из монастыря преп. Саввы Освященного[1]. К. Кекелидзе пришел к выводу о том, что этот перевод был выполнен не позднее начала X в., и предположил, что оригиналом грузинского перевода была сирийская версия, опираясь на формы собственных имен и топонимов. Этот текст он опубликовал с русским переводом. Но выводы, сделанные К. Кекелидзе, в дальнейшем подверглись критике П. Пеетерса[2], который считал этот текст переводом с арабского. По его словам, ни один из аргументов, выдвинутых К. Кекелидзе нельзя считать решающим, при наличии аргументов в пользу арабского оригинала, хотя таковых он конкретно не привел. В дальнейшем, тот же П. Пеетерс выявил существование арабской версии текста[3], но сличение этих двух версий пока не осуществлено, так что вопрос остается открытым.

Следует также отметить, что анализ первого грузинского перевода «Аскетических слов» Исаака Сирина, привел нас к мнению, что они также, вполне возможно, переведены с сирийского. Этот перевод дошел до нас в единственной рукописи *Sinaï geo. 35,* переписанной в 906 г. и происходящей из монастыря преп. Саввы Освященного. В том же монастыре в конце VIII в. был сделан перевод творений преп. Исаака Сирина с сирийского на греческий, а затем с сирийского на арабский. Последний сохранился в рукописи *Strasbourg arabe 151* [*Strasbourg 4226*] 885/6 г. Таким образом, выясняется, что все три перевода – греческий, арабский и грузинский – происходят из одной и той же Лавры преп. Саввы Освященного и осуществлены очень близко друг к другу по времени. То обстоя-

---

ეტიუდები 7 (1961), p. 114–129, второе издание было осуществлено в журнале «Христианский Восток», СПб., 1914, вып. 3, с. 301–348. См. также იმნაიშვილი, ი., *მამათა ცხორებანი, ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა*. თბილისი, 1975, p. 234–243.

[1] Кекелидзе, *Житие*, p. 109.

[2] Peeters, *Le tréfonds*, p. 210.

[3] Peeters, P., *La passion de S. Michel le Sabaïte* // Analecta Bollandiana 48 (1930), p. 65–99, особ. p. 86.

тельство, что в этом случае мы располагаем всеми четырьмя версиями «Слов», дал уникальную возможность для их параллельного изучения, а в интересах грузинской филологии – для анализа морфосинтаксических семитизмов грузинского перевода. Сличение этих версий показало, что все три перевода независимо друг от друга восходят к сирийскому оригиналу, точнее, к его западной, сиро-мелькитской редакции, имевшейся в Лавре. По лингвистическим критериям грузинский перевод может быть датирован VIII–IX вв. Такой перевод «Слов» преп. Исаака Сирина с сирийского на грузинский, по нашему мнению, был вполне возможен и по историческому контексту: лавра преп. Саввы Освященного веками являлась важным центром грузинской литературы; там имелись рукописи преп. Исаака Сирина сиро-мелькитской редакции[1], они переводились на греческий и арабский языки, а в этом случае были переведены также и на грузинский[2].

Два оставшихся перевода интересны с точки зрения попыток их адаптации или переработки в грузинской среде.

Очень интересную историю имеет мистический трактат «О покаянии и смирении», сохранившийся в рукописях *Sinaï geo. 36* (925 г.), *Ath. 9* (977 г.), *Tbil. A-56* (XVIII в.) и *Tbil. A-625* (XIII в.). Грузинская рукопись XIII в. *Tbil. A-625* содержит запись, сделанную рукой основного переписчика, на полях около заглавия, где сообщается, что автор этого трактата, «Мартирий из [лавры] святого Саввы был грузином» («მარტჳრი საბაწმინდელი იყო ქართველი»).

На основе этой информации К. Кекелидзе выдвинул гипотезу, что слово «О покаянии и смирении» – оригинальное произведение, принадлежащее грузинскому автору. При этом он опирался, в основном, на следующие соображения: монах Мартирий не известен ни в греческой, ни какой-либо другой литературе христианского Востока; язык трактата совершенно не содержит следов влияния иностранного оригинала; фраг-

[1] Например, *Sinaï syriaque 24* (по палеографическим критериям VIII–X вв.).

[2] Pataridze, T., *Une version géorgienne des Discours Ascétique*; Pataridze, T., *Discours Ascétiques d’Isaac de Ninive. Étude de la tradition géorgienne et de ses rapports avec les autres versions* // Le Muséon 124:1–2 (2011), p. 27–58.

мент из трактата включен в грузинскую версию Апофтегм, не имея, в то же время, аналога в греческой версии текста, что и дает возможность предположить, что редактор грузинской версии Апофтегм включил в свой текст отрывки оригинальных грузинских произведений; Мартирий неизвестен Греческой Церкви, поскольку он являлся грузинским святым; в связи с особенно напряженной политической ситуацией в монастыре преп. Саввы в XIII в., при усилении мусульманской власти, стало особенно важно подчеркивать историческое присутствие грузинских деятелей в монастыре и их литературную деятельность, поэтому на листе рукописи и была отмечена этническая принадлежность автора трактата. К. Кекелидзе предположил также, что Мартирий был игуменом лавры и отнес его деятельность к концу VI—началу VII вв., поскольку имена всех игуменов лавры в более раннее время были известны. К тому же трактат не содержит признаков знакомства с аскетической литературой VII в.[1]

Вместе с тем, в дальнейшем Ж. Гаритт и А. Де Аллё[2] убедительно показали, что автором этого трактата в действительности был Мартирий Сахдона, сирийский мистик VII в.[3], автор трактата «О совершенстве». На сирийском языке[4] это произведение целиком сохранилось только в одной рукописи, *Strasbourg syr. 4116*, переписанной в Эдессе в 837 г.[5] Грузинская версия трактата «О покаянии и смирении» является переводом глав 7–12 трактата «О совершенстве». Ж. Гаритт опубликовал

---

[1] *კეკელიძე, კ., მარტვირი ქართველი და მისი შრომა «სინანულისათვის და სიმდაბლისა»* // ლიტერატურული ძიებანი, ტ. III, თბილისი, 1947, p. 261–313.

[2] Garitte, G., De Halleux, A., *Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque* // Le Muséon 69 (1956), p. 243–312.

[3] De Halleux, A., *Martyrios–Sahdona, Théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Église Perse au VII^e siècle*. Louvain, 1956; De Halleux, A., *Martyrius-Sahdona, œuvres spirituelles* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 200–201; Scriptores Syri, 86–87). Louvain, 1960.

[4] Nin, M., *Martyrios/Sahdona. Alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico* // E. Vergani, S. Chialà (eds.), *La grande Stagione de la mistica siro-orientale (VI–VII secolo)*. Milano, 2009, p. 29–71.

[5] Фрагменты сохранились также в *Vat. syr. 623* (886 г.) и в *Ambrosiana A-296* (837 г.).

грузинскую и сирийскую версии текста параллельно, чтобы облегчить сопоставление, и подчеркивая тем самым их тесную связь[1]. Вместе с тем, Ж. Гаритт и А. Де Аллё показали, что грузинский перевод содержит богатый материал для восстановления оригинального текста, дошедшего для нас в единственной полной рукописи. После этой публикации, К. Кекелидзе пересмотрел свои взгляды и признал, что трактат является переводом.

Еще сложнее этот вопрос стал выглядеть после публикации М. Тархнишвили[2], который, хотя и признал существование тесной связи между двумя версиями, но возразил против первичности сирийской версии. Он постарался найти различные доказательства в пользу своей гипотезы: по его мнению, существование монаха Мартирия подтверждается и другими грузинскими историческими источниками[3]. Несмотря на тот факт, что А. Де Аллё вполне аргументировал свое построение, М. Тархнишвили считал, что авторство Мартирия Сахдоны по отношению к трактату «О совершенстве» не бесспорно, а также, на основании сопоставления грузинской и сирийской версий, поставил под сомнение выводы А. Де Аллё, касающиеся предполагаемых «искажений» («contresens», «déformations» et «corruptions manifestes») грузинской версии. Пытаясь доказать превосходство грузинской версии деталями, которые были, по его мнению, первичными по сравнению с их сирийскими соответствиями, М. Тархнишвили косвенно указывал, не формулируя этого четко, на то, что сирийская версия была переводом с грузинского оригинала. От последнего, судя по употребленным соединительным частицам, начинающим его текст, до нас дошла только сокращенная, адаптированная для богослужения версия. Так, надо полагать, полный текст оригинального труда Мартирия Иберийского существовал ранее на грузинском языке, но впоследствии был утрачен, и от него

---

1 Его издание основано на рукописи *Sinaï geo. 36.*

2 Tarchnišvili, *Publications récentes,* p. 179.

3 Некий Мартирий указан как автор в названии пространной редакции *Жития Шио Мгвимели*, но отождествление этих двух лиц, предложенное М. Тархнишвили, основано только на совпадении их имен, чего, безусловно, недостаточно.

сохранилась до настоящего времени только известная сокращенная версия, в то время как сирийский перевод был сделан с утраченной пространной грузинской версии.

Последняя гипотеза была выдвинута Б. Уттье объявившим об открытии ранее не известных фрагментов Мартирия Сахдоны на арабском и грузинском языках[1]. На этом основании он счел грузинскую версию Сахдоны переведенной с арабского. Его гипотеза была в дальнейшем изучена М. Чачибая[2], которая выяснила, что приведенный Б. Уттье грузинский текст, хотя и действительно был переведен с указанного им арабского оригинала[3], но оба эти текста не имеют ничего общего с трактатом Сахдоны.

Что можно сказать в итоге по поводу этой полемики?

Все исследователи сходятся во мнении, что факт перевода сочинения Сахдоны, как «несторианского» автора было бы трудно представить в грузинской халкидонитской среде. «Грузин не стал бы переводить творение автора, обвиненного в несторианстве» («Le géorgien n'aurait pas traduit l'ouvrage d'un auteur accusé de nestorianisme»), как считает например М. Тархнишвили. «Тот факт, что этого сирийского автора грузины рассудили достойным доброго приема, может служить указанием на то, что он рассматривался ими как православный» («Le fait que l'auteur syriaque a été jugé de bonne prise par les Géorgiens, semble indiquer qu'il était considéré par eux comme orthodoxe») – говорят в свою очередь Ж. Гаритт и А. Де Аллё. В то же время известно, что как раз в «несторианской» среде Сахдона обвинялся в обращении в халкидонитское христиан-

---

[1] Outtier, B., *Martius, Barsus, Tarnus ou Martyrius? Nouveaux fragments arabes et géorgiens de Sahdona* // Revue des études géorgiennes et caucasiennes 1 (1985), p. 225–227.

[2] ჩაჩიბაია, მ., *მარტირიუს-საჰდონას ახლადმიკვლეული არაბული და ქართული ფრაგმენტების შესწავლისათვის* // მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია 4 (1987), p. 157–166.

[3] Так, фрагмент текста из *Sinaï ar. 457* (X в.), не имеет соответствия в сирийской версии трактата. А другой фрагмент из *BnF ar. 6857* (1293 г.) содержит текст проповеди «Барсуса», имеющей параллель в грузинской рукописи *Tbil. H-622* (X в.). Но, по мнению М. Чачибая, отождествление «Барсуса» с Сахдоной, исходя из сведений о его личности, содержащихся в арабском тексте, невозможна.

ство. Его считали «еретиком» (в 635–640 и 645–650 гг.) и подвергли репрессиям и ссылке[1]. По мнению А. Де Аллё «это объясняет то, что его труд, сохранившийся к тому же под его греческим, менее известным, именем, мог признаваться достойным цитирования православными монахами на Синае, не возбуждая подозрений ни у них, ни у грузинского переводчика» («[ceci] explique que son œuvre, conservée d'ailleurs sous son nom grec moins connu, ait pu trouver droit de cité chez les moines orthodoxes du Sinaï sans éveiller leur méfiance, ni celle du traducteur géorgien»)[2].

С другой стороны, тот факт, что Мартирий из лавры преп. Саввы был «грузином», может просто означать, что он был православным, потому что в грузинской среде национальность часто отождествлялась с вероисповеданием. Мы думаем, что эта запись играла роль своего рода оправдания перевода: в XIII в. переписчик указал, что сочинение Сахдоны было выбрано для перевода, постольку, поскольку он был православным, что можно было иначе выразить, сказав, что он был грузином.

Обратим еще внимание и на то, что А. Де Аллё, по всей видимости, не знал, что *Sinai geo. 36* (925 г.), старейшая грузинская рукопись, содержащая трактат «О покаянии и смирении», происходит из монастыря преп. Саввы. Следовательно, перевод не был сделан «в грузинской колонии Синая» («dans la colonie géorgienne du Sinaï»)[3] и не датируется IX–X вв., когда на Синае существовала «многочисленная и преданная наукам грузинская колония» («nombreuse et studieuse communauté géorgienne»)[4]. В действительности же мы здесь имеем дело с одним из переводов, сделаных в сиро-палестинской среде, и очень вероятно, что именно в Лавре преп. Саввы, месте про-

---

[1] De Halleux, *Martyrios-Sahdona, la vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne* // Orientalia Christiana Periodica 24 (1958), p. 93–128; De Halleux, *Martyrius-Sahdona*, p. V–VII; De Halleux, *La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme* // Universitas Catholica Lovaniensis 29 (1957), p. 5–32.

[2] De Halleux, *Martyrius-Sahdona,* p. XIII.

[3] De Halleux, *Martyrius-Sahdona,* p. XIV.

[4] De Halleux, *Martyrius-Sahdona,* p. XIV.

исхождения рукописи. Перевод, содержащийся в ней, древнее X в., по мнению К. Кекелидзе, по лингвистическим данным его можно отнести к VII в. М. Тархнишвили согласился с такой датировкой перевода, но он, скорее, руководствовался общими соображениями, что если можно говорить о существовании переводов с сирийского, или о каких-либо литературных связях с сирийской литературой вообще, то это нужно отнести к VI–VII вв.[1]

Таким образом, исходя из всего сказанного выше, можно предположить, что трактат Сахдоны мог быть переведен на грузинский язык в Лавре святого Саввы. В настоящий момент более обосновано предположение о его переводе с сирийского языка. Что же касается датировки перевода, то этот вопрос, по нашему мнению, должен быть изучен глубже методом анализа грузинского языка трактата в перспективе диахронической лингвистики. К. Кекелидзе, хотя и высказался в целом по датировке текста по лингвистическим критериям, но языкового обзора текста и четких аргументов своей гипотезы он не представил.

Нужно отметить, что прием Сахдоны в грузинской среде не был безусловным. Его принадлежность к восточносирийской Церкви требовала объяснения, этому и обязана, вероятно, существованием запись, оправдывающая его перевод фактом, что он был грузином, то есть православным. Что касается Сахдоны, то он действительно давал повод думать о его принадлежности к византийскому православию, так как в этом он обвинялся в несторианских кругах. Остается заметить, что, если запись заслуживает доверия, то на самом деле в ней говорится о двух вещах: Мартирий был грузином, и он был из лавры преп. Саввы. Биографические данные Сахдоны, которыми мы сейчас располагаем, не указывают на какие-либо связи Лавры с ним. Если он там и пребывал когда-либо, то это могло иметь место в период его ссылки, но определенных указаний на это в его биографии мы не находим[2].

---

[1] Tarchnišvili, *Publications récentes,* p. 188.

[2] Всё, что известно о его ссылке, – только то, что он пребывал «за границей» и «на западе»: De Halleux, *Martyrius-Sahdona,* p. 93–128. Тот факт, что древ-

Еще интереснее вопрос «Жития Петра Ивера», которое было переведено на грузинский в XIII–XIV вв.[1] Сей уроженец грузинской царской семьи, живший в V в., был епископом в Майуме (Газа). Его житие, написанное на греческом языке Захарией Ритором (в начале VI в.) было утрачено. Грузинский переводчик утверждает, что он верно следует сирийскому оригиналу. Он называет себя священником Макарием и утверждает также, что владеет сирийским языком в совершенстве. Комментируя это, П. Пеетерс отмечает, что «весьма подозрительные заявления переводчика, содержащиеся в колофоне, не есть лишь его большая наивность. Само Житие часто выглядит как намеренный подлог, с целью отвести Петра Ивера от монофиситского исповедания» («cette grosse naïveté n'est pas ce que le colophon de l'interprète contient de plus suspect. La *Vie* elle-même a trop l'air d'une supercherie imaginée pour prendre Pierre l'Ibère à la confession monophysite»). П. Пеетерс считал, что переводчик использовал источник сиро-яковитского происхождения. Все другие исследователи, затрагивавшие этот вопрос, считают, что сирийская версия, хотя и была оригиналом грузинского перевода, но этот грузинский текст подвергся своего рода цензурной правке, цель которой была представить Петра диофиситом и удалить из текста все места, дающие повод предполагать его монофиситство, что было неприемлемо для грузинской культурной среды[2].

нейшая грузинская рукопись, содержащая этот трактат, происходит из лавры преп. Саввы, может быть сам по себе аргументом в пользу связи Сахдоны с лаврой, но это, конечно, всего лишь гипотеза.

[1] Peeters, P., *Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine* // Analecta Bollandiana 40 (1922), p. 287–289.

[2] Schmidt, A., *Warum schreibt Petrus der Iberer an die Armenier? Ein pseudonymer Brief und die Armenisierung der syrischen Plerophorien* // M. Kohlbacher, M. Lesinsky (eds.), *Horizonte der Christenheit. Festschrift für F. Heyer*, Erlangen, 1994, p. 250–267; Schmidt, A., *Petros der Iberer // Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007, p. 408–409; Horn, C., *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine, The Career of Peter the Iberian*. Oxford, 2006, p. 47–50.

Некоторые выводы

Подводя итог, нужно заметить, что, как уже было сказано выше, большинство исследователей считают доказанным то, что переводы на грузинский язык осуществлялись с арабского, и что существование переводов с сирийского труднодоказуемо. Приведем примеры таких высказываний. «Доказано, что грузины, обосновавшиеся на Святой Земле, переводили с арабского. С сирийского же – нет. Простая комбинация этих двух фактов позволяет сделать вывод относительно хронологии, которая важна как для истории происхождения грузинской литературы, так и для лингвистической истории Палестины» («Il est donc prouvé que les Géorgiens établis en Terre Sainte ont traduit de l'arabe. Il ne l'est pas qu'ils aient traduit du syriaque. Le simple rapprochement de deux faits permet de déduire une indication chronologique, qui a son importance et pour les origines de la littérature géorgienne et pour l'histoire linguistique de Palestine»)[3]. Б. Уттье считает, что «тексты, переведенные на грузинский прямо с сирийского становятся все более редкими. Христианский арабский же, напротив, все более проявляет себя как посредствующее звено в передаче христианской сирийской или греческой литературы грузинам, которые не раз оказывались единственными, кто сохранил эти тексты» («les textes traduits directement du syriaque en géorgien deviennent de plus en plus rares. Par contre, l'arabe chrétien ne cesse pas d'apparaître plus important comme chaînon de transmission de la littérature chrétienne syriaque ou grecque aux Géorgiens qui ont plus d'une fois été les seuls à nous conserver ces textes»)[4]. Для П. Пеетерса «Грузинский текст переведенный с сирийского – случай определенно исключительный, если не уникальный, поскольку редкие примеры, о которых нам на данный момент известно, остаются сомнительными» («Un texte géorgien traduit du syriaque, le cas est certainement exceptionnel, sinon unique. Car les rares exemples qu'on en connaissait jusqu'ici demeurent dou-

---

[3] Peeters, *Traductions et traducteurs*, p. 290.

[4] Outtier, B., *Le manuscrit Tbilissi A-249 : Un recueil traduit de l'arabe et sa physionomie primitive* // Bedi Kartlisa 35 (1977), p. 97–108, особ. p. 108.

teux »)[1]. Э. Габидзашвили также утверждает, что нельзя говорить с уверенностью ни о каком существующем переводе, что он сделан с сирийского, всё, что об этом сказано – только гипотезы, основанные на более или менее приемлемых аргументах[2].

Какие же основания позволяют прийти к таким выводам?

1) Факт отсутствия или утраты сирийского оригинала. Его существование в таких случаях предполагается на основе анализа языка грузинского перевода. Исходя из этого, предположение, что мы в том или ином случае имеем дело с переводом с сирийского, остается всего лишь гипотезой без прямого доказательства. Текстов, предположительно переведенных с сирийского на грузинский, таким образом, меньше, чем, например, переводов с арабского, которых также немного по сравнению с переводами с греческого, но в таких случаях факт перевода с арабского обычно доказуем на основе сличения дошедших до нас паралельных версий.

2) С другой стороны, по общему мнению ученых, арабский язык сыграл важную роль в качестве промежуточного звена для передачи текстов из сирийской литературы в грузинскую, так что многие тексты были переведены с сирийского на арабский и только через него – на грузинский. Конечно, весомая роль арабского языка логична, и это соответствует исторической динамике, согласно которой с VIII в. наблюдается возрастающая арабизация сирийской среды.

3) Еще одно различие между сирийско-грузинскими и арабско-грузинскими переводами связано с эпохой их появления. Сирийско-грузинские литературные связи должны были иметь место, по мнению ученых, в VI–VIII вв. А арабско-грузинские, как было указано выше, развивались в VIII–X вв. Так, М. Тархнишвили указывал, что если сирийско-грузинские литературные отношения существовали, то они могли иметь место практически только в самом начале истории грузинской литературы : «В целом, только VI и VII вв. могут быть

[1] Peeters, *Vie géorgienne de St. Porphyre de Gaza*, p. 70.

[2] გაბიძაშვილი, ე. , *ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია* , თბილისი, 2004, p. 92–94.

приняты во внимание» («À tout prendre, seuls les VI[e] et VII[e] siècles peuvent entrer en ligne de compte»)[1], когда имелись интенсивные связи с Сирией и особенно с Антиохией. По словам Э. Габидзашвили, грузины, конечно, имели контакты с сирийцами с очень древних времен (IV–VI вв.), но переводы этого периода до нас не дошли. Таким образом, если эти переводы существуют, надо предположить что они были бы, скорее всего, сделаны в VI–VIII вв[2]. Нужно отметить, что эта точка зрения очень популярна и у европейских ориенталистов.

Как было сказано выше, для такого суждения есть две причины: с одной стороны, с VIII в. мало-помалу сирийский язык и сам вытесняется арабским; с другой стороны, постепенно после 609 г. связи грузинского общества с сирийской средой и литературой ослабляются. Все это означает, что хронологические рамки для возможности перевода с сирийского достаточно узки, что ограничивает эту гипотезу.

4) Справедливо также принять во внимание и гипотезу своего рода догматической цензуры, которая могла в свою очередь привести к утрате ряда текстов, начиная с 609 г. Такую точку зрения, Б. Уттье не считает абсолютно убедительной, указывая на тот факт, что в грузинской литературе существуют переводы произведений многих сирийских авторов: Иакова Саругского[3], Иоанна Дальятского[4], Исаака Сирина[5], Ефрема[6], Сахдоны, Афраата[7].

Со своей стороны, мы также находим, что недостаток дан-

---

1 Tarchnišvili, *Publications*, p. 188.

2 გაბიძაშვილი, *ქართული ნათარგმნი*, p. 92–94.

3 Pataridze, T., *La version géorgienne d'une homélie de Jacques de Saroug sur la Nativité. Étude et traduction* // Le Muséon 121 (2008), p. 373–402; Outtier, B., *Homélie de notre Saint et bienheureux Père Éphrem sur le prophète Élie et l'archange Michel // Le Saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église* (Spiritualité Orientale, 53). Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 433–451.

4 Pataridze, *Discours Ascétiques*, p. 27–58.

5 Pataridze, *Discours Ascétiques*, p. 27–58; Pataridze, *Une version géorgienne des Discours Ascétiques*.

6 Outtier, B., *Les recueils géorgiens d'œuvres attribuées à St. Éphrem le Syrien* // Bedi Kartlisa 32 (1974), p. 118–125.

7 С ошибочной атрибуцией Ипполиту Римскому: Garitte, G., *Le traité géorgien de l'entretien 6 de l'Aphraate* // Le Muséon 78 (1965), p. 301–366.

ных о переводах с сирийского языка вряд ли можно объяснить одной цензурой. Как было сказано выше, причиной этого в значительной мере является отсутствие филологических критериев для выявления таковых. В целом, догматические расхождения между сирийской и грузинской церквами нельзя переоценивать, но нельзя их и недооценивать. Нужно всё же помнить, что восприятие многих сирийских авторов в грузинской литературе, могло сопровождаться попытками их адаптации к принимающей среде. В нашем исследовании грузинской версии Иакова Саругского, например, мы показали, что там речь идет не о точном переводе его проповеди, а о некоторой адаптации текста в соответствии с литературным вкусом и богословской традицией принимающей среды. Иоанн Дальятский вошел в грузинскую литературу благодаря ложной атрибуции его творений Исааку Сирину. То же самое можно сказать и про Афраата, «скрывшегося» под чужим именем. Мы видели выше случай Сахдоны, чей перевод сопровождался попыткой представить его как «грузинского» автора. Также подверглось редактированию и Житие Петра Ивера. В конечном счете, нужно сказать, что рецепция сирийских авторов характеризовалась в ряде случаев специфическим стремлением к их адаптации к новой среде, и этот момент также должен быть учтен в контексте изучения сиро-грузинских литературных связей.

5) При анализе грузинских переводов с семитских языков чаще всего бросается в глаза, что почти все эти тексты происходят из сиро-палестинского региона. Можно еще добавить, что в случаях перевода с арабского мы имеем дело почти без исключения с текстами, происходящими из монастырей Сирии и Палестины. В случае же сирийско-грузинских переводов, как показано в настоящей статье, эта среда оказывается также очень важной, хотя может быть и не единственной: это покажут дальнейшие исследования.

Дмитрий Коробейников

Накануне Манцикерта: армянский колофон 1067 г.

Византийская история на редкость бедна документальными источниками – это утверждение особенно справедливо в отношении тех местностей империи, в которых происходили эпохальные события. По утверждению И. П. Медведева, «Общее очень приблизительное число сохранившихся в оригинале, копиях, картуляриях частноправовых актов византийского времени достигает 1225, достаточно много по сравнению с тем, чем для данного времени (т.е. до XV в. включительно) располагают, скажем, специалисты по древнерусской дипломатике, но ничтожно мало по сравнению с обилием латинских актов Западной Европы, прежде всего Италии, где даже для отдельных местечек счет ведется на тысячи. Что делать, судьбы Византийского государства таковы, что впору удивляться, что хоть что-то сохранилось... Достоин особого внимания тот факт, что почти полным отсутствием актового материала «блещет» столица империи – Константинополь»[1].

Тем ценнее сохранившиеся – буквально по крупицам – свидетельства документов, происходивших из византийской пограничной зоны, где шансы уцелеть были еще меньше, чем в Константинополе. Один из таких документов – армянский колофон 1067 г., записанный на странице Евангелия.

Вот его перевод: «Во имя Господне мы, *танутеры* Майрадзора (մեք տանուտէրքն Մայրաձորոյ), пришли в монастырь святой [обители Канчнут] из-за государственной земли (*dimosin*) [поместья] Лагнут (վասն Լաճնուտիս դիմոսին) и спора, что происходил между нами каждый год. Мы изволили, чтобы отец Давид принес крест и Евангелие, и мы положили в наше [...][2]. Св. Духом и Господом мы отделили [поместья] Эгрдут

---

[1] Медведев, И. П., *Очерки византийской дипломатики* (*частноправовой акт*). Л., 1988, с. 17–19.

[2] Здесь колофон содержит пробел.

(Eghrdut) от Ла(н)гнута (զԵղրդուտն ի Լանգնուտէն կըտրեցաք), каковые (поместья Эгрдут – *Д.К.*[1]) мы добавили к четырем [участкам] государственной земли[2]. И Св. Духом и Господом и Св. Евангелиями мы с почтением приняли *чот‘* Анк(е)гвартоца (Ankghvartots‘), который ныне находится в [поместье] Лагнут и который они (т.е. монахи – *Д.К.*) добавили из [поместья] Эгрдут в возмещение[3]. Когда у него нужда, [поместье] Джагец‘тег (Jaghĕts‘tegh), которое из тех четырех участков государственной земли, суть его (монастыря – Д.К.)[4], и он (т.е. монастырь – *Д.К.*) помнит об этих делах. Господь жалует Свою землю не только из Своих [небесных] благ; Он помнит, что Лагнут [суть] другое [владение], и пусть Он избавит [нас] от излишней смуты о государственной земле[5]. Я, Давид, и мои братья из монастыря, засвидетельствовал это писание. В 516 г. [армянской] эры (1067 г.)»[6].

По своей форме колофон представляет собой запись судебного решения, заверенного клятвой, которую тяжущиеся стороны произнесли на Евангелии в присутствии свидетелей. Таким образом, наш колофон вкратце воспроизводил основное содержание несохранившегося документа, а именно часть *narratio*[7], практически полностью *dispositio*[8], т.е. собственно

---

[1] Мое понимание этой части фразы основано на том, что грамматически «Эгрдут» (զԵղրդուտն) и «каковые» (որք) имеют одинаковое падежное управление (винительный падеж) и выступают прямым объектом действия.

[2] որք ի չորս դիմոսին վէրայ դրաք; *ᵛork‘ i ch‘ors dimosin veray drak‘*.

[3] և պատուեցուցաք մեր... Անկղվարտոց ճոթն, որ ի Լագնուտն է յԵղրդուտէն փոխրէն տան.

[4] Ջաղըցտեղն իւր է, որ յայս չորք դիմոսին զայտ իրքդ այդ յիշէ.

[5] զաւել դիմոսին չարն ի դուրս տա; *zawel dimosin ch‘arn i durs ta*.

[6] Mat‘evosyan, A. S. (Матевосян, А. С.), *Hayeren jeṙagreri hishatakaranner, v-xii dd. Памятные записи армянских рукописей, V–XII вв.* Yerevan, 1988, N 125, ēj. 106; Hovsep‘ean, G., *Yishatakarank‘ jeṙagrats‘*. Ant‘ilias, 1951, 114, ēj. 249–252.

[7] Ему соответствует следующая часть колофона: «мы, *танутеры* Майрадзора , пришли в монастырь святой [обители Канчнут] из-за государственной земли (*dimosin*) [поместья] Лагнут и спора, что происходил между нами каждый год. Мы изволили, чтобы отец Давид принес крест и Евангелие, и мы положили в наше [...]»

[8] Вот та часть колофона, которая соответствует *dispositio*: «Св. Духом и Господом мы отделили [поместья] Эгрдут от Ла(н)гнута, каковые (поместья Эгрдут – *Д.К.*) мы добавили к четырем [участкам] государственной земли.

предмет разбирательства и распоряжение; а также *sanctio* и *corroboratio*[1], заверенные обоюдной клятвой в присутствии священника, который и составил запись. С юридической точки зрения запись представляет собой *нотицию*, то есть подтверждающий договор документ. Как справедливо в свое время заметила Яна Малингуди, «В подтверждающем документе (notitia) посторонний наблюдатель (нотарий или партнер по договору) сообщал о правовом действии, которое вследствие этого было засвидетельствовано и установлено; нотиция несущественна при разработке правового акта. Обыкновенно она является объективной и не расчленяет текст на формулы дипломатики»; важно, однако, отметить, что *нотиция*, или, по-гречески, *омология*, не имела строгой формы и могла быть как субъективной, так и объективной[2]. В данном случае наш колофон, имея все признаки юридического документа, все же не расчленяет строго дипломатические формулы – они присутствуют в нем постольку, поскольку колофон кратко пересказывает итог разбирательства и составленную вслед за тем грамоту (в которой должны были быть как минимум объяснены все обстоятельства межевания и полностью определены новые границы владений и обязательства владельцев). Как ни оценивать «юридический вес» колофона, невооруженным глазом видно, что священник Давид выполнял функции своего рода нотария, который зафиксировал земельную сделку между монастырем и *танутерами* Майрадзора и записал для вящей убедительности наиболее значимую часть грамоты на свободном поле Евангелия.

Краткость колофона, обусловленная самим юридическим

И Св. Духом и Господом и Св. Евангелиями мы с почтением приняли *чот‘* Анк(е)гвартоца, который ныне находится в [поместье] Лагнут и который они (т.е. монахи – *Д.К.*) добавили из [поместья] Эгрдут в возмещение. Когда у него нужда, [поместье] Джагец‘тег (Jaghĕts‘tegh), которое из тех четырех участков государственной земли, суть его (монастыря – Д.К.), и он (т.е. монастырь – *Д.К.*) помнит об этих делах…»

[1] «Господь жалует Свою землю не только из Своих [небесных] благ; Он помнит, что Лагнут [суть] другое [владение], и пусть Он избавит [нас] от излишней смуты о государственной земле»…

[2] Малингуди, Я., *Русско-византийские договоры в X в. в свете дипломатики* // Византийский Временник 57 (82) (1997), с. 68.

жанром *нотиции*, доставляет определенные трудности. Как, например, понимать глагол պատուեցուցաք (*patowets'uts'ak'*) от պատուեմ (*patowem*) – «почтить, прославить»[1]? Дословный перевод гласил бы, что *танутеры* Майрадзора «почтили» *чот'* Анк(е)гвартоца – но возникает вопрос: что именно это означало? Они с почтением уступили *чот'*– или же с почтением его приняли? Здесь нужно учесть одно обстоятельство.

Дело в том, что в том же Евангелии существует как минимум еще один колофон, в котором упоминается отец Давид: «В 509 году армянского летоисчисления (1060 г.) было обновлено[2] святое Евангелие, по приказу и на средства отца Давида, который [некогда] переселился из Дзормайри в пустынное место, прозываемое Канчнут[3]. Самое сие Евангелие[4] было у другого [человека], и из-за множества расхитителей оно было неполным...»[5]. Речь идет о реставрации того самого Евангелия, на страницах которого сохранились оба колофона 1060 и 1067 гг.

Из колофона 1060 г. с несомненностью явствует, что отец Давид был не просто третейским судьей, приглашенным монахами монастыря для разбирательства (фраза колофона 1067 г. «Я, Давид, и мои братья из монастыря, засвидетельствовал это писание» допускает и такое толкование, тем более что глагол «засвидетельствовал» стоит в единственном числе, а слово «братья» могло быть понято расширительно). Он, некогда состоятельный человек (реставрация книги в средние века – дорогостоящее мероприятие), был в числе братии мо-

---

1 Bedrossian, M., *New Dictionary Armenian-English*. Venice, 1879, p. 604: պատուեմ – to honour, render honour and respect, to respect, to esteem, to venerate, to glorify.

2 Дословно: «состоялось обновление/починка [книги] святого Евангелия» (եղեւ նորոգումն սուրբ Աւետարանիս).

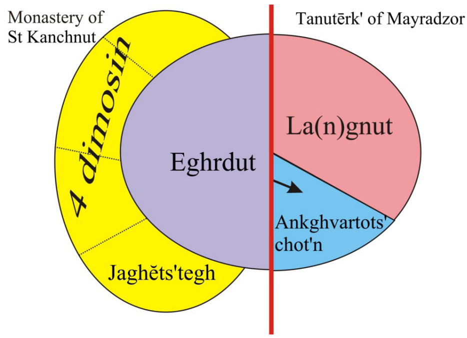
3 Անապատ (*anapat*) – desert, hermitage, solitude; это эвфемизм – обозначение монастыря. В другом колофоне на той же странице написано: «святая община/обитель Канчнута» (սուրբ ուխտի Կանչնուտի): Mat'evosyan, *Hayeren jeṙagreri hishatakaranner*, N 119b, ēj. 101; Hovsep'ean, *Yishatakarank' jeṙagrats'*, 111, ēj. 244.

4 Дословно Աւետարանս առաջարկէալ – «предлагаемое Евангелие».

5 Mat'evosyan, *Hayeren jeṙagreri hishatakaranner*, N 119a, ēj. 100–101; Hovsep'ean, *Yishatakarank' jeṙagrats'*, 111, ēj. 243.

настыря Канчнут, то есть непосредственно заинтересованным лицом разбирательства. Его нотиция-колофон была составлена субъективно, то есть от первого лица, но этим первым лицом выступали *танутеры* Майрадзора. Иными словами, при составлении своей *нотиции* отец Давид попросту использовал тот текст грамоты, которую дали монастырю *танутеры*, и, соответственно, везде, где стоит местоимение «мы», речь идет о владениях и обязательствах, принимаемых на себя *танутерами*; там же, где стоит «он» или «они», речь идет о монастыре и его монахах. Исключение – завершающая фраза: «Я, Давид, и мои братья из монастыря, засвидетельствовал это писание».

Если мое толкование, основанное на юридическом характере исходного документа, приемлемо, то тогда из фразы «... *чот‘* Анк(е)гвартоца, который ныне находится в [поместье] Лагнут и который они (т.е. монахи – *Д.К.*) добавили из [поместья] Эгрдут в возмещение» следует, что поместье Эгрдут принадлежало монастырю; соответственно поместье Лагнут оставалось у *танутеров*; а сам *чот‘* Анк(е)гвартоца, коль скоро он был передан из поместья Эгрдут в поместье Лагнут, изначально принадлежал монастырю и перешел в результате сделки к *танутерам*. Не буду утомлять читателя: все другие варианты прочтения (например, что *чот‘* Анк(е)гвартоца был, наоборот, уступлен *танутерами*) не позволяют прийти к какому-либо логическому итогу. Соответственно формула *corroboratio* («запрещения», как правило – для адресата грамоты, т.е. в данном случае для монастыря) «...Господь помнит, что Лагнут [суть] другое [владение], и пусть Он избавит [нас] от излишней смуты о государственной земле» относилась именно к монахам Канчнута, запрещая им впредь предъявлять претензии на поместье Лагнут. Взамен монахи получили доходы с четырех загадочных «димосиев», которые я перевожу как «четыре участка государственной земли» (см. обоснование ниже); но очевидно, что им были доступны далеко не все доходы с них. Монастырь мог полностью распоряжаться только поместьем Джагец‘тег, да и то в случае крайней нужды. Результат сделки можно было бы представить в графике следующим образом:



Завершая обозрение колофона, нужно отметить одно любопытное обстоятельство. Этот документ написан непростым языком: отец Давид, видимо, не отличался грамотностью. Он вставлял разговорные выражения с элементами восточноармянского говора в структуру классического армянского языка. В частности, используемые им глагольные формы *drak‘* и *tan* – новоармянские. Во фразе *ᵛork‘ i ch‘ors dimosin veray drak‘* («...каковые мы добавили/приложили к четырем димосиям» (участкам государственной земли – *Д.К.*)) глагол *drak‘* (от *dnem* «класть») – новоармянская основа аориста *dri*, к которой присоединено окончание древнеармянского 1 л. мн. ч. *–k‘*. Древнеармянская форма аориста от глагола *dnem* – *edi*; чья форма 1 л., мн. ч. будет *edak‘*.

Не менее любопытны время и место создания колофона. Эта совершенно обычная сделка между монастырем и светскими владетелями, столь распространенная в средние века, произошла в тот момент, когда на восточной границе Византии сгущались тучи. Колофон был составлен в эпоху тюркских нашествий на восточные провинции Византии, за четыре года до злополучной для ромеев битвы при Манцикерте в 1071 г., завершившейся полным разгромом византийской армии императора Романа IV Диогена (1068–1071) войском султана Алп-Арслана (1063–1073) из династии Великих Сельджукидов. Это поражение предрешило падение Малой Азии, что, в конечном итоге, предопределило гибель самой византийской цивилизации. После Манцикерта империя так и не вернулась к прежнему состоянию: она навсегда лишилась своих мало-

азийских владений – император Алексей I Комнин (1081–1118) смог отвоевать только прибрежные районы в 1091–1116 гг. Отныне нестабильные Балканы, а не Малая Азия, стали основной территорией империи, откуда она черпала свои ресурсы.

Колофон 1067 г. был составлен в Армении, а именно в области Аршаруник‘[1]. Она располагалась на левом берегу реки Аракс, в той ее части, где река делает изгиб в сторону города Ани, не достигая самого города; можно сказать, что Аршаруник‘, пятый гавар области Айрарат[2], был «зажат» между южной границей Ширака (со столицей в Ани) и излучиной Аракса[3]. Аршаруник‘, таким образом, входил в домен Багратидов Ширака и стал византийским владением в 1044–1045 гг., когда император Константин IX Мономах (1042–1055) добился от царя Гагика II (1042–1045) сдачи Ани и всего царства в обмен на титул *магистра* и земель в фемах Каппадокия, Харсианон и Ликанд[4].

Одной из главных причин успеха тюрок до битвы при Манцикерте было направление их вторжений: через Васпуракан между реками Аракс и Арацани (Восточный Евфрат). Византийцы обращали гораздо больше внимания на укрепления в Сирии или Южной Армении, традиционном театре военных действий против арабов, пренебрегая кавказским направлением. Аршаруник‘ лежал слишком близко к областям, подвергавшимся практически ежегодным нашествиям – чтобы оценить степень опасности, достаточно посмотреть на краткую сводку военных кампаний сельджуков против Византии в 1020–1070-х гг.:

---

[1] Mat‘evosyan, *Hayeren jeṙagreri hishatakaranner*, ēj. 362, *sub verbo* Լազմուտ.

[2] Eremyan, S. (Еремян, С. Т.), *Hayastanĕ ĕst “Ashkharhats‘uyts‘i”. Армения по «Ашхарацуйцу», армянской географии VII века*. Yerevan, 1963, ēj. 40.

[3] Hewsen, R. H., *Armenia: A Historical Atlas*. Chicago and London, 2001, map 78.

[4] Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* / ed. I. Turn (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. 5). Berlin, 1973. Const. IX:8, p. 435.72–437.30; согласно Матфею Эдесскому, Гагик II также получил Kalōn-Peghat и Pizu: Matt‘ēos Uṙhayets‘i, *Zhamanakgrut‘iwn*. Vagharshapat, 1898, ēj. 95; Matthew of Edessa, *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries. The Chronicle of Matthew of Edessa* / trans. A. E. Dostourian, Lanham/New York/London, 1993, p. 72.

1016 г. – атака против Васпуракана;

1021 г. – атака против Ширака; практически ежегодные вторжения в Армению в 1040-х гг.;

1054 г. – Великий Сельджукид султан Тогрул-бек (1037–1063) опустошил территорию от оз. Ван до Феодосиуполя, осадил Манцикерт, взял Терджан, Беркри и Арчеш;

Зима 1057–58 г. – пала Мелитина;

6 августа 1059 г. – пала Севастия;

16 августа 1064 г. – султан Алп-Арслан взял Ани;

1066/1067 г. – разграблена Кесария;

1068 г. – Афшин ат-Турки взял Неокесарию и Аморий;

Зима 1070–весна 1071 г. – набег Афшина достиг г. Хоны на реке Меандр[1].

Самой опасной для нашего монастыря была кампания 1064 г., когда Алп-Арслан осадил Ани. Вот как описывает эту осаду Аристакес Ластивертци:

«Царь [Алп-Арслан] прибыл с бесчисленным войском и отменным снаряжением. Он вступил в нашу страну и внушил ужас и страх ее дальним и ближним жителям. Пожирал и сокрушал многие области и, наконец, подошел к городу, преисполненному своих грехов. Он поставил шатер свой против города Ани, а армия его распространилась по всей стране. Настойчиво измышлял средства, чтобы распахнуть железные ворота и сорвать медные запоры, которые препятствовали ему. Но затем впал в отчаяние, ибо крепость казалась несокрушимой, и, хотя атаки становились все ожесточеннее, собрался отступить. Но не ведал того, что Господь породил среди защитников и ишханов раздоры и распри, начались смута и разногласия. И вот они отказались от боевых действий и обратились в бегство. Отдались страху, забыли родственников и ближних друзей, каждый был охвачен ужасом. Видя это, осаждающие бросились прямо на стены, они нахлынули на город, подобно волнам бушующего моря, и, никого не щадя, пустили в ход персидский меч. Пытаясь спастись, множество мужчин и

[1] Юзбашян, К. Н., *Армянские государства Багратидов и Византия IX–XI вв.* М., 1988, с. 216–235; Korobeinikov, D. A., *Raiders and Neighbours: the Turks (1040–1304)* // Shepard, J., ed., *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500–1492.* Cambridge, 2008, p. 698–701.

женщин кинулись к царскому дворцу, прочие же устремились к крепости, которая зовется Нерки Берд. Когда врагам стало ясно, что укрепившиеся в городе неспособны к [сопротивлению], и им не хватает воинов, пищи и питья, они тут же окружили осажденных и вынудили выйти [из своего убежища].

Там можно было видеть горе и смятение, охватившее всех без различия возраста. Младенцев вырывали из материнских объятий и разбивали о камни, матери орошали детей своих кровью и слезами. Один меч поражал отца и сына, старцев и юношей, священников и дьяконов настигала смерть от одного оружия. [Трупы] до предела заполнили город, пути пролагались по телам убитых. Множество перебитых, бесчисленные трупы – и большая река, протекавшая близ города, окрасилась кровью!»[1].

Несмотря на ламентации Аристакеса и его утверждение, что соседние с Ани *гавары* были разорены сельджукским воинством, монастырь Канчнута явно уцелел – колофон 1067 г. не упоминает никаких следов тюркского разорения. Вопреки распространенному представлению, сельджукское завоевание малоазийских владений Византии не было планомерным вторжением: сельджуки не занимали последовательно провинцию за провинцией. Другие сохранившиеся армянские колофоны свидетельствуют, что даже после битвы при Манцикерте византийская власть в Армении еще не была поколеблена, – включая области между реками Аракс и Арацани (Восточный Евфрат), которые подвергались практически ежегодным набегам[2]. Разумеется, тюркам удавалось про-

---

[1] *Повествование вардапета Аристакэса Ластивертци* / Пер. с древнеарм., вступ. ст., коммент. и прил. К. Н. Юзбашяна. М., 1968, с. 128–129; *Patmutʻiwn Aristakisi Lastivertts'woy* (*Повествование Аристакэса Ластивертци*) / ed. K. N. Iuzbashyan. Yerevan, 1963, ēj. 133–136. См. также: Al-Bundārī, *Tārīkh dawlat āl-i Salǧūq*. Cairo, 1900, ṣ. 30; Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī, *al-Kāmil fī al-tārīkh*, 11 ǧ. Bayrūt, 1998, ǧ. viii, ṣ. 368–370; Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt al-zamān fī tārīkh al-aʿyān* / ed. A. Sevim. Ankara, 1968, ṣ. 117; Matthew of Edessa, *Armenia and the Crusades*, p. 101–104; Attaleiates, Michael, *Historia* / ed. I. Pérez Martín. Madrid, 2002, p. 61.11–62.19; M. Canard, *La campagne arménienne du sultan Salguqide Alp Arslan et la prise d'Ani en 1064* // Revue des Études Arméniennes (nouvelle série) 2 (1965), p. 239–259.

[2] Korobeinikov, *Raiders and Neighbours: the Turks*, p. 701.

никать вглубь византийских земель, но они еще были слишком малочисленными, чтобы опустошать обширные районы. Их главной целью были прежде всего богатые и зачастую беззащитные города, которые они брали быстрым и неожиданным нападением. Более того, области, разоренные сельджуками в 1040–1050-х гг., довольно скоро начинают восстанавливаться. Об этом свидетельствуют грузинские источники. В 1057 г. Баграт IV Куропалат (1027–1072), «царь абхазов и новелиссимос всего Востока» отмечает в грамоте, в которой он освобождал Шио-Мгуимский монастырь возле Мцхеты от поборов, что эта мера была вызвана сельджукским нашествием. А в 1058–1072 гг. в совместной грамоте Баграта IV и его сына Гиорги (Георгия) II (1072–1089) производится раздел земель, аналогичный нашему, – между опизарцами и меджнадзорцами, в Тао-Кларджети и Опизе, к северу от Артануджи; при этом никакого следа упадка, вызванного нашествиями тюрок, во втором документе не прослеживается[1].

Дополнительную пикантность нашему колофону 1067 г. придает то обстоятельство, что неизвестен статус Ани после 1064 г. Город был разорен сельджуками – но стал ли он после этого вполне сельджукским? С одной стороны, Алп-Арслан продал Ани Шаддадидам Гянджи в 1072 г., и первый мусульманский правитель города, Манучихр (Мануче) ибн Шавур возводит в 1073–1074 гг. мечеть, в надписи на которой он именовал себя «славнейшим эмиром» (*al-amīr al-ağall*) под рукой Великого Сельджукида султана Малик-шаха ибн Алп-Арслана (1073–1092)[2]. С другой – Вардан Великий упоминает «ромейского дуку Ани» (*tukin Anwots‘ hoṙomi*) в начале правления Алексея I Комнина (1081–1118)[3]. Этот «дука Ани» скорее всего идентичен племяннику католикоса Григора II Вкаясера

[1] *Грузинские документы IX–XV вв. в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР* / перевод и комментарии С. С. Какабадзе. М., 1982, с. 32–38.

[2] Barthold, W., [Minorsky, V.], *Ānī // The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, 11 vols. Leiden/London, 1960–2002, vol. I, p. 507–508; Хачатрян, А. А., *Корпус арабских надписей Армении, VIII–XVI вв*. Ереван, 1987. Вып. I, с. 53–54, 168–169.

[3] Vardan Arewelts‘i, *Hawak‘umn patmut‘ean* / ed. L. Alishan. Venice, 1862; repr.:

(Мартирофила) (1066–1105) Григору Пахлавуни, византийскому *магистру*, *дуке* и *куропалату* Востока, убитому в окрестностях Ани в 1099 г.[1] Династия Пахлавуни, ведшая свой род от св. Григория Просветителя и, предположительно, от Камсараканов (а те, в свою очередь, от Карин Пахлавов, парфянской аристократии Аршакидов и Сасанидов) и давшая миру целый ряд католикосов (включая не только Григора II Вкаясера, но и Нерсеса IV Шнорали (1116–1173))[2] традиционно пользовалась влиянием в Ани и располагала большими владениями в окрестных областях; в самом Ани им принадлежали две церкви: св. Григория и Христа Спасителя (Сурб Пркич).

Иными словами: сельджукское завоевание Ани не означало немедленного упразднения остатков византийской власти в округе, коль скоро сохранялось влияние ромеизированной армянской аристократии. С этой точки зрения любопытна терминология колофона 1067 г. Она в целом «византийская», то есть соответствует тем реалиям, которые сложились в Армении после присоединения к Византии. Наибольший интерес в нем вызывают три термина: *tanutēr*, *dimosin* и *chot‘*.

Tanutēr. Этот термин когда-то обозначал главу влиятельного аристократического рода или даже *марзпана* Персармении до 591 г., но к XI в. он, по замечанию Бартикяна, в городах стал означать владельцев лавки или мастерской, будучи армянским эквивалентом термина οἰκόκυρος, «хозяин дома»[3]. Небольшое уточнение: в византийской «Книге эпарха» IX в., на которую ссылается Бартикян, согласно новейшему изданию, οἰκοκύριος

New York, 1991, ēj. 106; Thomson, R. W., *The Historical Compilation of Vardan Arewelc‘i* // Dumbarton Oaks Papers 43 (1989), p. 197.

[1] Григор Пахлавуни был братом католикоса Барсега I (1105–1113): Matthew of Edessa, *Armenia and the Crusades*, p. 140, 146, 174. О титулах Григора Пахлавуни см.: *Памятники армянской агиографии* / сост. и пер. К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1973, с. 80; Арутюнова-Фиданян, В. А., *К вопросу о термине «Восток» в конце X–XI в.* // Византийские очерки. М., 1982, с. 143–144.

[2] Garsoïan, N. G., *Pahlawuni* // Strayer, J. R. [et al.], ed., *Dictionary of the Middle Ages*. New York, 1987, vol. 9, p. 327–328.

[3] Бартикян, Р. М., *«Эникион» в Византии и столице армянских Багратидов Ани в эпоху византийского владычества (1045–1064)* // Patma-banasirakan handes. Историко-филологический журнал Академии Наук Армянской ССР (1968), ч. 2, с. 125–126.

(а не οἰκόκυρος) означал владельца магазина одежды[1]; причем этот термин встречается единожды. Это обстоятельство резко отличает византийский термин от его кажущегося армянского синонима, который, напротив, часто упоминался в источниках. Главное отличие армянского термина *tanutēr* от οἰκοκύριος состояло в его полисемантичности. В деревнях *tanutēr* означал деревенского старосту или старейшину, но для рассматриваемого мной периода (XI в.) он прежде всего прилагался к управителю – представителю гражданской или военной администрации[2], которая в нашем случае чаще была византийской. Это доказывается знаменитой надписью Баграта Вхкаци в Ани, датируемой 1060 г. Привожу ее в переводе Бартикяна (в сноске даю свой английский перевод): «Именем Господа Вседержителя и милостью святого и самодержавного царя Константина Дуки возжелал я, Багарат Вихкаци, магистр и катапан Востока, оказать милость этой столице Ани, когда *ипат* Мхитар, сын Курта, и *спафарокандидат* Грегор, сын Лапастака, и *спафарокандидат* Саргис, сын Артаваза, *получили танутерство* и освободили от вецке кора и тележного (кора), и молотильного (кора), и от ангариона...»[3].

В той части надписи, которая осталась вне перевода, *ипат* и два *спафарокандидата* были названы *танутерами*. Бартикян полагал, что коль скоро в источнике стоит *tanutrut'iwnk'* (во множественном числе), а не ожидаемое *tanutērut'iwnk'*, то речь

---

[1] Koder, J., ed., *Das Eparchenbuch Leons des Weisen* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. 33). Wien, 1991. § 4.6, S. 92.245–249.

[2] Mahé, J.-P., *Ani sous Constantin X, d'après une inscription de 1060* // Travaux et Mémoires 14 (Mélanges Gilbert Dagron) (2002), p. 408–409.

[3] Бартикян, *«Эникион» в Византии и столице армянских Багратидов Ани*, с. 124–125. Мой перевод (в котором я следую корректуре *tanutērut'iwnk'* и несколько иначе перевожу названия видов барщины; все термины уточнены по армяно-английскому словарю Бедросяна, см. сн. 13): «By the name of the Almighty Lord and the mercy of the holy and autocratic king (*t'agawor*) Constantine Duk, it happened to me, Bagrat Vkhkats'i, *magistṙos* and *katapan* of the East, to have mercy upon this mother-city of Ani, when the *ipatos* Mkhit'ar son of Kurt, and the *spat'arkankitat* Gregor son of Lapastak, and the *spat'arkankitat* Sargis son of Artavaz received the *tanutērut'iwnk'* (lordships). And they freed [the city] from the service (lit – 'corvée', koṙ) of the plough (*vets'kē*), the cart (*sayl*) and the thresher (*kamin*), and from *angarion*...».

идет не об управлении в целом, а об особом налоге на домовладельцев: термин *tanutrut'iwn* образован от *tan* («дом») и *trut'iwn* («даяние», т.е. налог)[1]. На это можно возразить, что он упустил возможность фонетического перехода *tanutērut'iwn* в *tanutirut'iwn*, а оттуда уже в *tanutrut'iwn*. Поэтому Маэ предложил иной перевод – «власть над районом» города Ани, и, таким образом, выражение «получили танутерство» означало, что армяне – византийские чиновники *ипат* Мхитар и *спафарокандидаты* Саргис и Грегор – получили полномочия управлять тремя частями города Ани[2]. Для меня же важно, что самый термин *tanutēr* был связан с понятием «управлять, управитель» в 1060 г. Если мы обратимся к колофону 1067 г., то очевидно, что *танутеры* Майрадзора вряд ли были простыми сельскими старостами. Именно по их инициативе произошел раздел больших площадей земель, именно они осуществили его, и именно на их имя, как лицам, обладавшим властными прерогативами, была оформлена межевая грамота. Более того, они управляли землями *dimosin*.

Dimosin. Это слово отсутствует в словарях армянского языка. Оно несклоняемое, что указывает на его заимствованный характер; причем заимствование произошло относительно недавно – слово ещё «не успело акклиматизироваться» в новом языковом окружении. Оно явно образовано от греческого τὸ δημόσιον «казна, казначейство, фиск». В армянском языке были слова, образованные от этого же греческого слова: *dimosatu* (դիմոսատու) «[подчиненный] налогоплательщик» (это слово прилагалось и к воинам, *zinowor*) и *dimison* (դիմիսոն) «тюрьма»[3]. С учетом этимологии, *dimosin* следовало бы перевести как «нечто, относящееся к фиску», «принадлежащее казне». Но из нашего колофона явствует, что *dimosin* употреблялось в отношении определенной категории *земель* – фраза «каковые (поместья Эгрдут – *Д.К.*) мы добавили к четырем

---

[1] Бартикян, *«Эникион» в Византии и столице армянских Багратидов Ани*, с. 126. Этимология, предложенная Бартикяном, не отличается бесспорностью.

[2] Mahé, *Ani sous Constantin X*, p. 407–409.

[3] Ghazaryan, Ṙ. S., Avetisyan, H. M., *Mijin Hayereni Bařaran*, 2 vols. Erevan, 1987–1992, vol. I, ēj. 177.

dimosin» не позволяет предложить иной интерпретации, кроме как «к четырем [участкам] государственной земли», коль скоро к ним прилагалось именно *поместье* (или *поле*) Эгрдут. В этом плане *dimosin* напоминает технический термин византийских грамот τὰ δημοσιακὰ (или τὰ βασιλικὰ) κτήματα, «участки государственной земли»[1]. Но наиболее близким по словоупотреблению, а также близким географически и хронологически к нашему *dimosin* является выражение τῶν δημοσίων χορῶν («государственные земли») Михаила Атталиата, которое он употребил по отношению к военной реформе императора Константина IX Мономаха (1042–1055) в феме Иверия в 1053–1054/55 гг. Император, который истратился на сооружение пышного Манганского монастыря, решил сэкономить на армии. Он распустил местные войска в феме Иверия, солдаты которой имели в держании государственные земли (τῶν δημοσίων χορῶν), доходы с которых заменяли им плату (ὀψώνιον). Сочетание τῶν δημοσίων χορῶν и ὀψώνιον предполагает, что воины получали в качестве платы именно собираемые налоги с земель, которые теперь стали идти прямо в императорскую казну[2]. Наш колофон имеет то сходство с τῶν δημοσίων χορῶν Атталиата, что, как мы видели, из четырех участков государственной земли монахи имели только один – поместье Джагец‘тег, – в своем полном распоряжении в случае нужды. Это предполагает наличие какой-то стабильной и четко определенной квоты на доходы (раз ее даже не пришлось упоминать в записи) – и скорее всего именно налоговой квоты. Если моя интерпретация приемлема, то в таком случае *танутеры* Майрадзора 1067 г. типологически близки *танутерам* Ани 1060 г. Мы вправе считать их местными землевладельцами, которые имели византийские чиновничьи должности – недаром они, как и *танутеры* Ани, упомянуты в колофоне все вместе скопом, во множественном числе, в то время как раз-

---

[1] Branouse, E. L., Nystazopoulou-Pelekidou, M., eds., Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου. Ἀθῆναι, 1980, Τ. Β´, σελ. 272.

[2] Attaleiates, Michael, *Historia*, p. 33.26–34.10; Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, Const. IX:29, p. 476.44–54; *Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века* / изд. и пер. Г. Г. Литаврина. М., 2003, с. 168.28–170.3.

дел земель между частным лицом и монастырем скорее предполагал индивидуальное соглашение. Так или иначе, термин *dimosin* является самым «восточным» в прямом смысле этого слова свидетельством наличия византийских государственных земель в пограничной зоне в Армении.

Chot‘. Как и *dimosin*, напрочь отсутствует в словарях армянского языка. Предлагаемые словарем Газаряна и Аветисяна значения *chot‘* в как (1) «конец, конечная точка, граница» (от татарского *çot*) и (2) «кусок, отрез (ткани), часть ч.-л.» (от османского *çit*[1]), зафиксированы в армянском очень поздно – начиная XVI в. (а в случае *çit* – с 1698 г.)[2]. Возможность турецкого или татарского влияния следует отвергнуть хотя бы по хронологическим соображениям. По тем же соображениям следует отказаться и от возможного грузинского происхождения слова – в грузинском *čota* означает «вол»[3], и было бы соблазнительно видеть в нем участок, размер которого определяется дневной нормой работы волов. Грузинское влияние в районе Ани действительно имело место в XIII в., когда Захаридская Армения подчинялась Грузии. Но предполагать такое влияние для XI в. было бы несколько опрометчивым поступком.

В данном случае *chot‘* – это технический термин, заимствованный из пехлевийского *juxt* («пара»); другого объяснения я просто не могу найти. В новоперсидском *джуфт-и гав* (*juft-i gāw*), как и арабский *faddān*, означал упряжку волов для пахоты, а также плужный участок, который можно обработать одной упряжкой быков за сезон. Он занимал приблизительно, в зависимости от качества земли, 8–9 га., именно от него и произошел османский *чифтлик*[4]. Курды Северного Курдиста-

[1] Не ошибка ли это? В турецком *çit* означает 1. hedge, fence; 2. chintz, printed cotton cloth.

[2] Ghazaryan, Avetisyan, *Mijin Hayereni Bařaran*, vol. II, p. 90.

[3] Tschenkéli, K., *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*, 3 vols. Zürich, 1960, vol. III, S. 2267: ‘Stier, od. Ochse, mit oben gerichteten dünnen, langen Hörnen (в то время как *xari* означало ‘бык’: *Idem*, vol. III, S. 2302: männl. Rind *n*, Ochse *m*).

[4] Петрушевский, И. П., *Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII и XIV веков*. М., Л., 1960, с. 289–290; Он же, *Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций)*. Л., с. 247–248.

на произносили этот же термин «почти по-армянски» как *джот*[1]. Наш *chot‘* не тождественен византийскому ζευγάριον, так же означавшему «пару волов» и тот участок земли, который эта пара могла вспахать за день. *Чот‘* Анк(е)гвартоца, таким образом, был явно крупным участком!

Какие же можно было бы сделать выводы? Наш колофон 1067 г. оказывается, несмотря на падение Ани в 1064 г., типологически близким надписи Баграта Вхкаци 1060 г. Он демонстрирует, во-первых, сплав пришлых византийских и исконно армянских поземельных отношений и связанных с ними налогов. Подобно тому, как в надписи 1060 г. византийский экстраординарный налог *ангарион* соседствует с различными видами армянской барщины, в колофоне 1067 г. византийский *димосин* сосуществует со старинным *чот‘*ом. Во-вторых, с учетом даты колофона, нужно отметить необыкновенную устойчивость этого поземельного сплава. Его с некоторой долей осторожности можно было бы считать экономической основой того, что Арутюновой-Фиданян было названо армяно-византийской контактной зоной[2].

[1] В курманджи, курдском диалекте на территории Великой Армении: ‘*cot/cot’* ’ (var. *çüt*, ‘a pair of oxen, a plough’). Chyet, M. L., *Kurdish-English Dictionary. Ferhenga Kurmancî-Inglîzî*. New Haven/London, 2003, p. 95. Форма *çüt* была разговорным вариантом классического *çift* («упряжка быков») в восточных частях Османской империи: Redhouse, J., *Turkish-English Dictionary*. Istanbul, 1997, p. 263: lemma *çüt*.

[2] Арутюнова-Фиданян, В. А., *Армяно-византийская контактная зона* (*X–XI вв.*). *Результаты взаимодействия культур*. М., 1994.

COPTICA & AETHIOPICA

Антон Войтенко

Коптская легенда о Евдоксии как «альтернативная история» правления Константина Великого[*]

> Истина не лежит на поверхности. ... Если именно эта религия, эта культура, эта мера вещей, эта форма деятельности, а не какая-либо иная дают человеку ощущение душевной полноты, могущество, которого он в себе и не подозревал, значит, именно эта мера вещей, эта культура, эта форма деятельности и есть истина человека. А здравый смысл? Его дело – объяснить жизнь, пусть выкручивается как хочет.
>
> Антуан де Сент-Экзюпери, *Планета людей*.

В начале своей статьи я хотел бы привести высказывание Джона Макрая, исследователя дзен-буддизма, который с обезоруживающей точностью выразил смысл апокрифической традиции для истории и культуры: «Это не правда, это – гораздо важнее»[1]. Что имеется в виду? Подлинные исторические события – в особенности тогда, когда речь идет о религии – часто являются реальностью, случившейся с небольшим числом людей в короткий промежуток времени. Но одновременно они являются как бы центром воронки, вокруг которых

* Я выражаю благодарность Н. Н. Селезневу за указание на ряд работ, без которых моя статья имела бы совсем иной вид, П. В. Кузенкову, который фактически инициировал мое повторное обращение к данной теме, а также М. В. Грацианскому, предоставившему мне несколько интересных материалов, в том числе свой пока не опубликованный перевод рассказа об обретении Креста из «Хроники» православного александрийского патриарха Евтихия.

[1] It is not true, and therefore it is more important: McRae, J., *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddism*. Berkeley, 2003, p. xix.

закручиваются мощные пласты народного сознания, производящего на свет значительное количество легенд, связанных с этими событиями, где отражаются представления той или иной социальной группы, особенности быта, мышления и многого другого, что также является несомненным историческим фактом, требующим изучения[1]. Но – более того. Легенды, возникшие на основе определенных исторических событий (в нашем случае – событий, связанных с обретением христианских реликвий), попадая в различные этнокультурные среды, несут на себе отпечаток данных этнокультурных представлений, часто – в определенном историческом срезе. В этом случае такие легенды – это своеобразное зеркало, расположив которое под определенным углом, мы можем оказаться способными рассмотреть некоторые особенности представлений, свойственных тому или иному народу. И наличие разных версий легенд, имеющих некий общий исторический исток, являются для исследователя ценной находкой – надо только уметь с ней работать. Известный мне удачный пример исследования такого рода содержится в работе Е. Н. Мещерской, посвященной эволюции апокрифических деяний апостолов. Так, например, придание основополагающего значения мотиву чудесного возникновения нерукотворного образа Христа в славянской версии легенды об Авгаре связано с актуальной тогда полемикой против богомилов[2].

В своей статье я собираюсь исследовать один коптский апокриф, условно названный «Легендой о Евдоксии», поскольку начало этого текста в рукописи не сохранилось. Текст был опубликован дважды, первый раз – Ф. Росси в 1886 г.[3],

[1] На это, в частности, уже обращал внимание Д. Бракке: Brakke, D., *Research and Publication in Egyptian Monasticism, 2000–2004* // A. Boud'hors, D. Vaillancour, eds., *Huitième congrès international d'études coptes (Paris, 2004), I. Bilan et perspective 2000–2004*, Paris, 2006, p. 119.

[2] Мещерская, Е., *Апокрифические деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе*. М., 1997, с. 68.

[3] Rossi, F., *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino con traduzione italiana* // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Serie II, Tom XXXVII (1886), p. 84–115; рус. пер.: Леммъ, О., *Коптская легенда о нахожденіи Гроба Господня* // Записки Восточнаго отдѣленія Императорскаго русскаго археологическаго общества 4, 1889 (1890), с. 3–19.

второй раз, с добавлением найденных фрагментов почти через сто лет – Т. Орланди в 1980 г.[1] В основном, легенда известна в научной литературе как вариант предания, связанного с обретением Гроба Господня, что не совсем верно, поскольку она, как минимум, состоит из двух частей. В первой из них повествуется о последних годах правления Диоклетиана, приходе к власти Константина и дальнейших событиях его царствования, и только во второй – о Евдоксии, в данном случае сестре Константина, и обстоятельствах нахождения Гроба Господня.

Сначала о датировке и общей характеристике памятника. Г. Дрейк, занимавшийся его исследованием, предполагает, что текст легенды не мог быть создан ранее 614 г., то есть ранее событий, связанных с захватом и разграблением персами Иерусалима, но он склоняется датировать ее срединой VII в. – где-то между 640 и 650 гг.[2] Ф. Винкельман, также проявивший интерес к этому памятнику в одной из своих статей, не во всем согласился с датировкой Дрейка, указав, что текст, скорее всего, был создан до арабского вторжения[3]. И Винкельман, и Дрейк полагают, что легенда написана умеренным нехалкидонитом. И тот, и другой отмечают апокалиптические нотки в тексте и склонны рассматривать его в одном ряду с «Апокалипсисом Псевдо-Мефодия», но если Дрейк склонен видеть прямую связь, то Винкельман ее отрицает, но указывает при этом следующее: «То, что связывает это житие с псевдомефодиевским и другими текстами, – это общеапокалиптический фон и чувство общей принадлежности к христианскому миру, чьим гарантом является Византия»[4]. Любопытно, что Винкельман проводит параллели с другим коптским источником, также, видимо, монофизитского происхождения, «Повество-

---

[1] Orlandi, T., Pearson, B. A., Drake, H. A., *Eudoxia and the Holy Sepulchre. A Constantinian Legend in Coptic*, Milano, 1980; рус. пер.: Еланская, А. И., *Изречения египетских отцов. Памятники письменности на коптском языке*, СПб., 1993, с. 289–303.

[2] Drake, H. A., *A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre* // Greek, Roman and Byzantine Studies 20:4 (1979), p. 387.

[3] Винкельман, Ф., *Положение Египта в восточноримской (византийской) империи* // Византийский временник 46 (1986), с. 78.

[4] *Там же*.

ванием о Камбисе», и приводит в качестве подтверждения интересную, хотя и небесспорную, интерпретацию этого текста Л. МакКоул о том, что сирийский монах из Скита в 630–640 гг. «сочинил сказку-предостережение для монофизитского населения, изобразив Камбиса жестоким злодеем, чтобы напомнить о реально существующей опасности – Халифе Умаре... Эта притча была призывом к египтянам, и этот громкий призыв мог быть услышан как халкидонитами, так и их нехалкидонскими соотечественниками... то был вопль предостережения перед лицом неслыханного вторжения... Этот писатель Ираклиевой эпохи сознавал, что второй раз такое вторжение (как при персидской оккупации – А. В.) будет смертельным»[1]. Я бы сравнил этот текст и с некоторыми другими литературными произведениями, предположительно сходными с ним по времени написания – прежде всего, с циклом житий, связанных со скитским пресвитером апой Памбо («Житие Иларии» и «Житие Кира»), где ощущаются те же настроения, хотя и не присутствует апокалиптический фон. Общий их характер можно выразить следующей мыслью Дрейка: монофизиты являются вполне лояльными к императору Византии, но долг этого императора – принять во внимание учение подлинной (с их точки зрения – А. В.) Церкви. Такой же настрой, как нам кажется, в целом присущ и рассматриваемому памятнику.

Однако это общие положения. Не менее интересны частности, прежде всего то, *как* и *что* автор пишет о событиях, посвященных одному из ключевых для истории ранней Византии сюжетов: приходу к власти Константина, смене языческой веры на христианскую, внутри- и внешнеполитических деяниях христианского императора. В конце концов, интересно и то, какие факторы влияют на решающие исторические события или даже то, о каких событиях – реальных или виртуальных – автор находит нужным сообщить. Это и есть, с нашей точки зрения, то важное историческое поле, на котором развертываются не только реальные события исторических хро-

---

[1] См. McCoul, L., *The Coptic Story of Cambyses' Invasion of Egypt: A Critical Analysis*, Oslo, 1950, p. 2; Винкельман, *Положение Египта в восточноримской (византийской) империи*, с. 77.

ник, но и виртуальные сюжеты благочестивых легенд. И очень интересно в этом смысле сравнить два источника – «Жизнеописание Константина» Евсевия Кесарийского[1] и наш текст. В одном случае мы имеем версию, тоже, вероятно, во многом легендарную, происходящую из греческой интеллектуальной среды, из самого центра Византии, версию, ставшую во многом хрестоматийной, а в другом – произведение, автором или редактором которого был копт, знакомящий нас с его представлениями об этих событиях. Но можно спуститься и еще ниже уровнем и предположить, что с одной стороны мы имеем греческий (византийский) взгляд на эту историю, а с другой – рецепцию этой истории коптами. Важно в этой связи вспомнить еще одну проблему: как известно, в коптской литературе практически отсутствует своя историография. Все, что до нас дошло – это коптские фрагменты двух церковных историй, первая из которых, скорее всего, представляет собой переработку известной «Церковной истории» Евсевия с добавлением туда краткого повествования о последующих событиях (до времени Тимофея Элура)[2]. Известная Хроника Иоанна Никиусского примером быть не может, это, скорее, исключение из правила – к тому же не до конца ясно, на каком языке (коптском или греческом) был написан оригинал. Может быть, наш апокриф поможет приоткрыть (хотя бы немного!) и эту тайну.

Сначала некоторые наблюдения над цифрами и датами в легенде о Евдоксии. В тексте памятника фигурирует всего одна дата, которую можно отнести к хронологии. Пришедший к Евдоксии Христос говорит ей, что прошло уже триста шестьдесят пять лет, как Он воскрес из мертвых. Впоследствии эта цифра повторяется еще трижды. Дата весьма туманна, и происхождение ее непонятно. Константин Великий умер в 337 г. А. И. Еланская в своих комментариях отмечает, что если к 365

---

[1] Критическое издание: Winkelmann, F., hrsg., *Eusebius Werke*, *Bd. 1/1, Über das Leben des Kaisers Konstantin,* Berlin, 1975 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte); рус. пер.: Евсевий Памфил, *Жизнь блаженного василевса Константина*, М., 1998 (перевод сделан по тексту из Патрологии Миня).

[2] Orlandi, T., *Elementi di lingua e letteratura copta: corso di lezioni universitarie*, Milano, 1970, p. 93–94.

прибавить 33, то есть признанный возраст Христа, то получится 399 – то есть год правления Аркадия. Эту хронологическую ошибку она объясняет тем, что летоисчисление у коптов велось не от рождества Христова, а по «эре Диоклетиана» (с 284 г.), либо по годам индиктов[1]. Но, как мне кажется, это никак не объясняет появление данной цифры.

Две даты имеют отношение к календарю. В легенде фигурирует «день освобождения всех мучеников» – второй день месяца тобе (= 28 декабря), эта дата повторяется дважды и знаменует собой освобождение христиан, некую границу перехода от язычества к истинной вере, и, похоже, она для автора гораздо важнее, чем все точные хронологические указания. Интересно, что в Копто-арабском синаксаре этого праздника нет: под вторым тобе там поминается в числе прочих епископ Калинник, единственный, кто имеет отношение к гонениям Диоклетиана. Стало быть, мы, скорее всего, имеем здесь дело с какой-то недошедшей до нас синаксарной традицией. Вторая дата не менее интересна. После нахождения Гроба Господня, в государстве объявляется Пасха, которая празднуется с пятого числа месяца тобе по одиннадцатое число того же месяца (соотв. 31 декабря – 7 января). Естественно, в Копто-арабском синаксаре на это нет и намека. Зато Дрейк указывает (правда, не называя источников) на существовавшую на Востоке традицию восьмидневного празднования нахождения Гроба Господня и обретения Креста[2]. Возможно, именно с этим и связана такая долгая семидневная Пасха в легенде.

Остальные цифры округлены и часто носят символический смысл. Прибывшая в Иерусалим Евдоксия, видимо, совсем не случайно начинает «допрос» иудеев утром седьмого дня. Иногда на символику цифр автор указывает прямо. Так, после нахождения Гроба епископ Феофил просит императора привести к нему двенадцать невинных детей из Сиона – по числу апостолов, чтобы они первыми вошли в место воскресения. Кстати, самих епископов перед Гробом тоже двенадцать. Для временны́х измерений автор легенды чаще всего предпо-

[1] Еланская, *Изречения египетских отцов,* с. 304 прим. 5.

[2] Drake, *A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre,* p. 385.

читает цифру три (хотя, конечно, это правило соблюдается не строго): когда архангел Михаил опрокинул Диоклетиана с трона было три часа дня, стояние Константина против персов продолжается три месяца, Евдоксия прибывает в Иерусалим через три месяца, и опять-таки через три месяца после начала раскопок показывается вершина Гроба, когда находят надпись с Креста Господа, то народ вопиет и плачет почти три часа. Можно заметить и еще одну закономерность – мужчины в легенде, как правило «окружены» четными цифрами, а Евдоксия – нечетными, часто цифрой три (или кратной ей), при этом царь соотносится с цифрой четыре (то есть 3+1): перед поездкой в Иерусалим царь велит собрать четырех стратилатов, четыре десятка воинов, четыре колесницы для стратилатов, но три – для Евдоксии. После нахождения места Гроба Евдоксия велит привести ей триста ослов и мулов, дает епископу Иерусалима и старцу Иакову, показавшему место Гроба, по пять золотых и пять серебряных монет и т. д. По поводу того, с чем связан этот «чет/нечет» можно строить более или менее обоснованные догадки, но можно сказать с уверенностью, что сам по себе он отнюдь не случаен.

Вернемся теперь к рассказу о Константине. Напряженной борьбы между преемниками Диоклетиана, которая занимает достаточно места в «Жизнеописании Константина», в легенде о Евдоксии мы не увидим, не увидим мы там и хрестоматийно известного явления Константину креста (ср. *Vita Constantini* I, 28–29), являющегося своеобразной границей его обращения из язычества в христианство. Сохранившееся коптское повествование начинается с молений к небу христианских мучеников из изгнания и рудников в последние дни царствования Диоклетиана. Молитвы до неба дошли, и Сын Божий повергся к стопам Своего Отца, прося Его заступиться и покарать беззаконного правителя. На землю для выполнения особой миссии с небес посылается воинство ангелов во главе с архистратигом Михаилом. Их задача свергнуть царя-нечестивца. Михаил опрокидывает его с трона, после чего Диоклетиан, встав, произносит гневную речь против христиан в защиту языческих богов. Михаил повторяет свой «жест», после чего на Диоклетиана падает престол. От такого потрясения император уже

не оправился: он ослеп на оба глаза, велел призвать к себе Константина, ибо ему было откровение, что Бог христиан *уже* даровал ему царство. Диоклетиан просит прощения у Константина, называя его своим братом, и вспоминает его предостережение о том, что надо было оставить идолопоклонство. После чего Диоклетиана отводят к вратам Антиохии, где он семь лет просит милостыню, в конце концов у него у него распухает язык и он умирает, изъеденный червями.

Стоит обратить внимание на то, что известны несколько коптских легенд, дающих подобное описание «незавидной судьбы» Диоклетиана[1], в частности, о том, что он будет просить милостыню в Антиохии и умрет, изъеденный червями, мы знаем из известного «Мартирия апы Виктора»[2]. Отметим особенность нашего повествования: власть от Диоклетиана переходит непосредственно к Константину, знаменуя конец языческой империи и начало империи христианской. События происходят по своеобразной «синусоиде» земля-небо-земля, и особую миссию в этих событиях выполняет архангел Михаил – по сути, он становится таким же «историческим героем» в повествовании как и другие участники драмы. При этом следует отметить, что он появляется в некие ключевые, переломные и судьбоносные моменты. Мы читаем о нем еще два раза: во время крещения Константина и в рассказе о воскресении Христа: именно Михаил, как там сказано, по велению свыше отвалил камень Гроба Господня и сел рядом (ср. Мф. 28, 2).

Хотелось бы отметить и еще одно обстоятельство. В повествовании упомянуты только три города: Иерусалим, Константинополь и Антиохия. Если функции первых двух как столицы империи и города Христа вполне понятны, то в чем смысл Антиохии, не совсем ясно. Антиохия упомянута трижды: первый – как мы уже указали – у ее ворот просит милостыню и умирает Диоклетиан, второй – из Антиохи рассылается указ Константина о даровании свободы христианам, и третий – набранное в Антиохии Константином войско в стра-

---

1 См. Drake, *A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre,* p. 381.

2 См. Еланская, *Изречения египетских отцов*, с. 272.

хе разбегается и бросает царя одного, один на один с персами. Можно лишь предположить, что первые два эпизода связаны между собой: указ о помиловании христиан должен быть разослан из того места, где нашел свой конец их мучитель, а вот третий, возможно, связан с достаточно сложными отношениями между сирийцами и коптами.

Посмотрим, однако, что происходит после воцарения Константина. Император, как уже было сказано, освобождает христиан во второй день месяца тобе, и затем к нему приходит архангел Михаил и говорит ему послать в Египет за семьюдесятью двумя старцами, чтобы они крестили его и «наставили его в вере». Старцы приходят, крестят Константина, его семью и, видимо, двор, благословляют императора и возвращаются обратно в Египет. Как видно, этот эпизод проникнут нотами столь свойственного поздней Античности «местного патриотизма», который разными способами выражается на страницах коптской литературы: то мы с удивлением обнаруживаем в египетских пустынях легендарных императорских родственников, то, наоборот, при дворе императора оказывается коптский монах, который убеждает басилевса принять вероопределения Эфесского собора и тем самым играет ключевую роль в разгроме несториан[1].

Далее мы видим единственное внешнеполитическое событие в легенде – войну с персами. Следует отметить, что в «Жизнеописании Константина» есть упоминание о походе басилевса против персов (*Vita Constantini* IV, 56–57)[2], но там это малозначительный эпизод. В легенде же, еще раз подчеркну, это значительное и единственное внешнеполитическое событие в деяниях Константина. Война происходит в два этапа. На первом этапе персы, узнав, что случилось с Диоклетианом, «исполнились безумия», поскольку сей царь платил им и их

---

1 Подробнее об этом см. напр.: Войтенко, А. А., *Императорские родственники в египетских пустынях: Жития апы Кира и блаженной Иларии* // Кузенков, П. В., Грацианский, М. В., ред., *KANISKION: юбилейный сборник в честь 60-летия И. С. Чичурова*, М., 2006, с. 178–192.

2 В критическом издании Ф. Винкельмана часть рассказа опубликована в аппарате, а не в основном тексте, см. Winkelmann, *Eusebius Werke*, Bd.1/1, p. 143–144.

богам ежегодную дань, а Константин отказался. Интересно отметить, что в легенде речь идет о «царях персов», то есть некоем конгломерате из пяти правителей, имена которых (Никомед, Ур, Армен, Лемонт, Аппиан) являются вымышленными. Сложно сказать, откуда происходят такие представления о персидской державе. Константин с войском, набранным в Антиохии, пересекает Тигр и вторгается в персидские владения. Но, видя могущество персидского войска, ромейская рать в страхе разбегается. Персидские колесницы окружают царя, и персы уже готовы его пленить, но тут снова и очень конкретно в земную историю вторгаются небеса. Ангел Бога, придя в облаке «в среду персов», изымает царя, его колесницу и лошадь из окружения и переносит их в столицу.

Через год военная компания возобновляется. На этот раз Тигр пересекают персы и вторгаются в пределы Византии («Романии»). Вся кампания собственно превращается в соревнование, чья вера истинная. Решить эту проблему, как мы видим в легенде, может только чудо. После трехмесячного противостояния у воюющих сторон заканчиваются запасы воды. Константин молится о ниспослании воды и ударяет скипетром по скале, из которой изливается источник, превратившийся в великую реку, которая, как уверяет автор легенды, до сих пор протекает в тех местах. Напоив войско, Константин дает персам знак, что и они могут сделать то же самое. Оценив такое чудо и такое великодушие, все пять царей персов повергаются ниц перед Константином и возносят благословение тому Богу, которому служит император. Откуда и почему взялся этот эпизод? Дрейку, как кажется, удалось найти те исходные элементы, из которых он мог быть создан: он отмечает, что в ряде византийских источников встречается эта вымышленная война Константина с персами, которая строится по схеме: первоначальный разгром, чудо и победа[1]. Возможно, этот эпизод стоит в какой-то связи с захватом персами Иерусалима в 614 г., или с апокалиптическими ожиданиями ряда монофизитов: в одной из версий легенды о последнем императоре, о чем также пишет Дрейк (последний император, кстати,

[1] Drake, *A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre,* p. 382.

тоже именуется Константином), империя восстановится, но после серьезного поражения от персов[1].

Исходя из этого можно было бы предположить некую намеренную смысловую «асимметрию»: последний император восстанавливает империю после поражения от Персии в то время, как первый побеждает персов не оружием, а силой своей веры. Но есть, как мне кажется, и более реальное объяснение этого эпизода, не исключающее, впрочем, остальные. Для этого стоит вспомнить любопытное несовпадение в греческой и коптской (бохайрский диалект) версий Жития св. Пахомия Великого. Как известно, еще до своего обращения св. Пахомий на короткое время призван в армию во время военной кампании, но затем его отпускают: в греческой версии говорится, что Константин отправился на борьбу с «неким тираном», а в бохайрской, более поздней, речь идет о «персидском тиране»[2]. Таким образом, события, происходившие во время войны преемников Диоклетиана, понимаются коптским автором как война с персами. Ничего удивительного в этом нет: Персия несколько веков была главным врагом империи на восточной границе, а учитывая то, что Египет на тот момент – провинция, куда просачиваются скудные сведения о военных походах, то его жители (в особенности, происходившие не из числа эллинизированной александрийской элиты) легко могли усвоить, что главный враг империи – персы и приписывать им все военные кампании. Это могло стать своеобразным «топосом» в их сознании. В таком случае мы можем предположить, что персидская кампания Константина в нашей легенде – это некое «обобщение» тех военных действий, которые Константин вел во время своего правления, что не исключает, впрочем, основного пафоса нашего текста – император одерживает победу не силой оружия, а силой веры и великодушия.

На этом «история Константина» заканчивается – император, правда, еще изредка появляется на страницах апокрифа,

---

[1] *Op. cit.,* p. 390.

[2] См. напр., Хосроев, А. Л., *Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте*, СПб.; Кишинев; Париж, 2004 (Библиотека журнала «Нестор»: Источники и исследования истории и культуры России и Восточной Европы VII), с. 189.

но основной героиней становится его легендарная сестра Евдоксия, миссия которой – найти место святого Гроба Господня. Откуда появляется этот персонаж и какую смысловую нагрузку он несет? Сразу следует сказать, что в греко-византийской традиции, насколько мне известно, нахождение Гроба Господня связывается с именем Константина, а Креста – с именем его матери Елены. Автору нашей легенды хорошо известно имя Елены и ее деяния – он упоминает о том, что именно она обрела Крест[1]. Но каким образом и, главное, зачем автору легенды понадобилось разделить эти два события? Дрейк предполагает, что возможность их разделения и «введение» Евдоксии с особой миссией – найти Гроб Господень, связано с тем, что на Востоке празднование этих двух событий могло совершаться восемь дней. В какой-то момент празднование нахождения Гроба оказалось в тени празднования обретения Креста, и автор легенды увидел в этой «бреши» замечательную возможность, которую можно было использовать для решения своих задач[2].

Но откуда взялась Евдоксия? Тот же Дрейк приводит несколько возможных вариантов решения этой проблемы. Во-первых, во время династической борьбы, повлекшей смерть Ираклия, в 641 г. на престол на несколько месяцев взошел его сын Константин III, у которого была сестра, Евдоксия. Первую жену Ираклия, возглавившую одну из враждующих группировок, также звали Евдоксия[3]. Но Дрейк находит эту версию маловероятной. Гораздо правдоподобнее выглядит предположение, что прототипом Евдоксии могла стать либо жена, либо дочь императора Феодосия II. Дрейк склоняется к тому, что это была супруга императора, в 438 г. предпринявшая па-

---

[1] См. напр., Еланская, *Изречения египетских отцов*, с. 297. Впрочем, в «Хронике» александрийского мелькитского патриарха Евтихия речь идет о двух событиях вместе, при этом Евтихий приводит именно греко-византийскую версию легенды, которая ближе к рассказу об Иуде Кириаке (см. ниже) – *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars prior* / ed. L. Cheikho (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 50; Scriptores Arabici, 6), Beryti; Parisiis, 1906 [réimprimation anastatique: Louvain, 1954], p. 128–130 [арабский текст].

[2] Drake, *A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre,* p. 385–386.

[3] *Op. cit*., p. 389.

ломничество в Иерусалим, соперничавшее по значимости с паломничеством Елены. Через несколько лет Евдокия (именно так звали жену Феодосия II) туда возвращается и остается покровительницей города вплоть до своей смерти в 460 г. Как указывает Дрейк, сходство между двумя этими благочестивыми благотворительницами, Евдокией и Еленой, делали путаницу между ними почти неизбежной[1]. Дрейку удалось найти и возможные следы формирования легенды. В коптском «Слове о Кресте», которое атрибутируется св. Кириллу Иерусалимскому, Константин сам находит Крест, приведя с собой «свою мать и сестру, бывшую девой», а в другом коптском тексте – «Энкомии св. Георгия Каппадокийского», приписанного епископу Анкиры VI в. авве Феодоту, сестра Константина уже носит имя Евдоксии[2].

Есть и еще один интересный момент: возможный затвор супруги Феодосия II в Иерусалиме связан с расколом, происшедшим на Халкидонском соборе, при этом окончательная позиция Евдокии нам не до конца ясна. Согласно западной традиции, Евдокия увещеваниями папы Льва и св. Симеона Столпника приняла халкидонские вероопределения, но в «Хронике» Иоанна Никиусского указывается, что она нашла свой покой в Иерусалиме в полноте благих дел и чистоте веры. Значит, как резюмирует Дрейк, ссылаясь на это место в «Хронике», если в убеждениях Евдокии и произошел какой-то переворот, то монофизитам, скорее всего, он не был известен[3]. Таким образом, Дрейк приходит к выводу, что фигура монофизитской императрицы, выведенной как сестра Константина, и обретшей великую христианскую святыню, добавляет в легенду едва различимую уверенность монофизитского автора в том, что византийский император проиграл войну исламу потому, что отошел от истинной, с его точки зрения, веры[4].

Но вспомним мнение Винкельмана: легенда могла быть написана не после, а до драматических событий, связанных с

---

[1] *Op. cit.,* p. 388

[2] *Op. cit.*, p. 388.

[3] *Op. cit.*, p. 391.

[4] *Op. cit.*, p. 391.

завоеванием Египта мусульманами, и может звучать не как «эхо» завоевания, а как предупреждение после событий, связанных с разграблением Иерусалима и (или) захвата Египта персами в 615/17–618 гг. С нашей точки зрения, Дрейк не учел еще одного, возможно, очень важного для коптов смысла: Евдокия (Евдоксия) является родственницей императора Феодосия II, который, наряду с Зиноном и тем же Константином, был известен в коптской традиции как благочестивый правитель. Вероятно, он был даже более почитаем, чем Зинон и Константин. С его именем связано достаточное количество преданий: то мы находим его в коптских апофтегмах, сидящим в келье аввы, и авва говорит, что все монахи молятся за него, а его кончина воспринимается как «прекращение благополучия земли»[1], то мы видим его как боголюбивого царя, со смирением приглашающего Шенуте прийти на церковный собор[2], то мы видим, как апа Виктор убеждает его осудить Нестория, то мы с удивлением наблюдаем, как игумен Виктор на поверку оказывается его сыном, которому Феодосий жалует большую сумму на строительство храма в его монастыре[3], наконец, в «Житии апы Кира» мы узнаем, что великий египетский подвижник оказывается братом императора Феодосия, который, скорее всего, является собирательным образом двух Феодосиев, нечто вроде хорошо знакомого нам по былинам «Владимира-Красно Солнышко».

Нельзя исключать того, что для автора легенды было важно связать имя девы, нашедшей Гроб Господа, с одним из благочестивейших, с точки зрения коптов, императоров. И здесь нельзя не усмотреть другой характерный для некоторых произведений коптской литературы прием: замену персонажей. В нашей легенде на место Константина и Елены приходит Евдоксия, имеющая, скорее всего, скрытые аллюзии к родне Феодосия. В другом случае («Житие блаженной Иларии») вместо Аполлинарии и императора Анфима мы ви-

[1] См. напр., Еланская, *Изречения египетских отцов*, с. 65, 100.

[2] *Там же*, с. 133.

[3] См. Войтенко, *Императорские родственники в египетских пустынях,* с. 188–191.

дим Зинона и его вымышленную дочь Иларию, в третьем – в апокрифических актах Эфеского собора – на место константинопольского игумена Далмация «ставится» игумен тавеннисиотов Виктор. Все приведенные случаи объединяет одно: на место известного, либо малоизвестного коптам персонажа ставится либо египтянин, либо персонаж, прямо или косвенно указывающий на другого, значимого для коптов исторического лица – в приведенных случаях на императора Зинона и, возможно, Феодосия.

Но пора вернуться к заключительной части сюжета легенды. К Евдоксии, деве и богобоязненной подвижнице, которая, по сути, есть монахиня в миру, является Христос и велит ей выполнить особую миссию: найти место Его Воскресения. Евдоксия рассказывает это своему брату Константину, и он снаряжает экспедицию в Иерусалим. Достигнув святого города, Евдоксия утром седьмого дня учиняет иудейской общине «допрос с пристрастием», чтобы иудеи указали ей место Гроба. Наконец, один из иудеев – книжник Иоиль, говорит, что эту тайну знает пресвитер христиан стопятидесятилетний Иаков, происходящий из колена Иудина. Иаков радостно встречает Евдоксию и указывает ей место Гроба. Евдоксия велит иудеям вести работы в этом месте, и через три месяца они раскапывают вершину святыни. Она сообщает о своей находке Константину, император велит праздновать Пасху и приезжает в Иерусалим. Далее подробно описывается ритуал вхождения в Гроб Господа. Войдя внутрь, епископ Кесарии Феофил обнаруживает там гвозди от Креста и табличку с надписью «Сей есть Иисус Назорей, царь иудеев». Константин хочет забрать эту табличку в Константинополь, но у ворот святого города кони отказываются идти, и император вынужден довольствоваться копией, которую он укладывает на роскошную самодвижущуюся колесницу. Подлинную же табличку Константин вынужден оставить в Иерусалиме. Далее Евдоксия хоронит останки двух разбойников, найденных во Гробе, дает щедрые дары своим помощникам и возвращается в Константинополь. Дрейк связывает последнюю часть легенды с апокалиптическими представлениями части монофизитов о последнем христианском императоре и обретении им символов царской вла-

сти, например, копии крестной надписи, которую тот должен будет использовать как *labarum*. Подлинной же надписи предначертано оставаться в Иерусалиме до последних дней. По словам Дрейка, рассказ о Евдоксии возвращается к началу исторической драмы христианской империи в форме, которая дополняет и предвещает ее финал[1].

Из всей этой истории наиболее любопытным нам представляется сюжет о допросе и пытках иудеев. Начнем с того, что в «Жизнеописании Константина» он полностью отсутствует. Там (*Vita Constantini* III, 26–29) Гроб Господень, засыпанный язычниками, на поверхности которого они выстраивают нечто подобное храму, находит сам Константин. В легенде место Гроба в «навозную кучу» (в данном случае стоит греческое заимствование – κοπρία[2]) целенаправленно превращает иудейская община по приказанию первосвященника Каиафы[3]. Интересно также, что сам Христос, сообщая о таком кощунстве, ничего не говорит Евдоксии о мучении иудеев. Он лишь велит ей найти в Иерусалиме людей из Его колена, «и из рода Иосифа», которые покажут ей место Гроба. Однако уже в пересказе Евдоксией Константину слов Христа эта тема возникает. Из слов девы следует, что Христос велит ей по приезду в Иерусалим схватить «безбожных иудеев» и принудить их указать место Гроба. Придя в Иерусалим, Евдоксия велит схватить всех иудеев, вызывает к себе их первосвященников и

---

[1] Drake, *A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre,* p. 391.

[2] Orlandi, Pearson, Drake, *Eudoxia and the Holy Sepulchre*, p. 68:13; см. также Леммъ, *Коптская легенда о нахожденіи Гроба Господня*, с. 14.

[3] Интересно, что отголоски именно этого предания можно обнаружить в позднейшей исламской традиции при описании храма Гроба Господня: см. напр., *Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: ал-Ḳалḳашандӣ о христианстве и его основных конфессиях* / пер. и введ. Н. Н. Селезнева // Символ 58 (2010), с. 388–389, особ. прим. 7. Этот арабский автор называет храм Гроба «церковь на *al-Qumāma*», что значит «церковь на мусоре», и возводит этимологию этого названия к рассказу об осквернении храма Гроба иудеями. Правда, там основным действующим лицом является Елена, мать Константина, что более соответствует греческой версии легенды. О том, что на месте Храма была «огромная мусорная куча» упоминает в своей «Хронике» Евтихий, но при этом он не указывает на ее происхождение – см. *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales,* p. 129.

говорит им: «О великие (из) иудеев, которых не удовлетворила их слепота, но вы держите совет о вселенной, чтобы ее сделать слепой. Ибо надлежало (бы) мне содрать с вас кожу, и снять ее с вашей головы, потому что вы бесстыдны!»[1].

Первосвященники отвечают, что место Гроба им неизвестно, тогда Евдоксия велит подвесить за головы всю общину, и она висит таким образом, пока книжник Иоиль не указывает на пресвитера Иакова. На допрос к Евдоксии Иоиля ведут связанным и с пятидесятифунтовой цепью на шее, чтобы он не мог поднять своей головы. И, наконец, о том, что иудеев используют на раскопках Гроба я уже упомянул. Есть и еще одно – при погребении двух разбойников специально указывается, что тот, кто исповедал Христа, был язычник, а тот, кто отрекся, был иудей и отрекся он «согласно закону иудейскому»[2]. А. И. Еланская, переводившая этот текст, в своем предисловии подробно разобрав место, где упоминаются пытки, указала на то, что современного читателя оно, возможно, шокирует[3]. Но с точки зрения логики самого текста такое обращение с общиной кажется вполне оправданным: это «симметричный» ответ на то кощунство, которое было устроено всей иудейской общиной, значит, и вся она должна отвечать за содеянное. К тому же иудеи в легенде оскверняют не только место Гроба, но и купель, в которой Господь омыл ноги апостолам: они «наполнили ее костями человеческими и животными и запечатали ее»[4].

В чем смысл этого «антииудейского пафоса»? Для начала стоит сказать, что возможным истоком этого рассказа послужила одна из версий о нахождении Еленой Креста – так называемая легенда об Иуде Кириаке[5], где сообщается об угрозах

---

1 Пер.: Еланская, *Изречения египетских отцов,* с. 298.

2 *Там же*, с. 302.

3 *Там же*, с. 288.

4 *Там же*, с. 302.

5 Помимо рассказа о Евдоксии существуют несколько версий легенды об обретении Креста. Самые известные из них легенда о Елене, легенда о Протонике и легенда об Иуде Кириаке. Однако легенда о Протонике, как кажется, является локальной сирийской версией, не известной по-гречески. Изначально она являлась частью «Учения Аддая» и служила для обоснования

Елены иудейской общине[1]. Дрейк, сравнив данные этой легенды с легендой о Евдоксии приходит к выводу о том, что автор текста о Евдоксии оставляет все негативные черты иудейской общины, которые есть в легенде о Кириаке, а все позитивные приписывает христианину Иакову. В то же время Дрейк отмечает, что расширение в легенде о Евдоксии негативной роли иудеев создает путаницу и несуразности. Объяснить это обстоятельство он может только одним: создание легенды происходило в то время, когда указание на какие-либо позитивные действия со стороны иудеев стало уже неприемлемым. И причину этого он видит в событиях, связанных с разграблением персами Иерусалима в 614 г., поскольку по свидетельствам некоторых источников эта акция получила полное одобрение со стороны иудейской общины города[2].

Однако, как мне представляется, здесь находят свое отражение не столько конкретные исторические события, сколько «ментальные установки» автора и его предполагаемых читателей. То есть данный текст в принципе отражает довольно сложные взаимоотношения иудейской и коптской общин в Египте в византийский период. Приведу свидетельство другого текста, предположительно IV в., и никак не связанного с легендой. Это коптский текст «Жития св. Онуфрия Великого».

прочной связи Эдессы и Иерусалима, а также связи эдесского христианства с имперской Церковью и домом императора. Показательно то, что Елена в этой легенде заменена на Протонику, которая является женой императора Клавдия. Любопытно и то, что в сирийской версии легенды об Иуде Кириаке существуют аллюзии к этой легенде как к «первому обретению Креста» – см. *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac* / introd., ed. & trad. H. J. W. Drijvers, J. W. Drijvers (Corpus Scriptotum Christianorum Orientalium, 565; Subsidia, 93). Louvain, 1997, p. 9–27, p. 54, n. 1, p. 66, n. 24. В эфиопской версии обретения Креста Елена заменена на «сестру Константина» Феодосию – см. Еланская, *Изречения египетских отцов,* с. 287.

[1] Следует отметить, что в греко-византийской легенде пыткам подвергается только Иуда Кириак, который отказывается указать место, где спрятан Крест: по приказу Елены его бросают в безводный колодец на семь дней. После обретения Креста Елена воздвигает гонения на иудеев и прогоняет их из Иерусалима и Палестины. Легенда о Протонике также заканчивается изгнанием иудеев из Италии императором Клавдием – см. *The Finding of the True Cross,* p. 64, 70, n. 35.

[2] Drake, *A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre,* p. 386.

Онуфрий перед тем, как отойти ко Господу, дает Пафнутию, встретившему его во внутренней пустыне, последнее наставление: «Сын мой, ... ангелы будут тебе защитой, и спасут тебя от умысла иудейского[1] и от какой иной клеветы на тебя при встрече твоей с Богом». Английский переводчик этого текста, Т. Вивиан, судя по его комментарию, был поставлен данной фразой в затруднение[2]. Но если сопоставить ее с легендой о Евдоксии, то такие выражения уже не кажутся символическими, как их пробует трактовать английский переводчик. Скорее мы находим здесь отголосок какого-то серьезного религиозного противостояния.

Другой интересный пример носит сравнительный характер – это одна из рукописей так называемой «Истории Иисуса» или «Тольдот Йешу» (*Tōlədhōth Yēšū*). «Тольдот Йешу» – это часть потаенного иудейского фольклора, вид анти-Евангелия, который носит полемический и антихристианский характер, представляющий все евангельские сведения о Христе в «перевернутом» виде[3]. Текст этот, судя по тем языкам, на ко-

---

[1] В тексте – **ⲉⲡⲉⲓⲃⲟⲩⲗⲏ ⲛ̄ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ**. Э. Уоллис Бадж и Т. Вивиан трактуют эти слова так же – «plottings of the Jews». См.: *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, Wallis Budge, E. A, ed., Oxford, 1914, p. 217 [коптский текст], 467 [английский перевод]; *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius by Paphnutius* / transl. with introd. T. Vivian, foreword by J. B. Russel. Kalamazoo, Michigan, 1992 (Cisterian Studies. 140), p. 159 [английский перевод]. Возможно, что **ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ** восходит не к греческому Ἰουδαῖος / Ἰουδακός (иудей, иудейский), а к Ἰούδας (Иуда), но это нам кажется маловероятным, учитывая и определенный артикль множественного числа перед словом **ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ**. В славянском тексте данный нюанс, по всей видимости, нивелирован: ср. Лённгрен, Т. П., *Соборник Нила Сорского*, М., 2000. Ч. 1, с. 215: «и съхранят тя от съвѣта вражіа».

[2] Meant symbolically? – *Histories of the Monks of Upper Egypt*, p. 159, n. 40.

[3] Детали повествования «Тольдот Йешу» варьируются, что делает невозможным унификацию текста и его критического издания, здесь каждая рукопись – отдельная версия. Текст, помимо иврита, сохранился на нескольких языках, бывших в ходу у еврейских общин и используемых ими как факт своей идентичности: арамейском, иудео-арабских диалектах, иудео-персидских диалектах, ладино (сефардском) и идише – см. Witakowski, W., *Ethiopic and Hebrew Versions of the Legend of the Finding of the Holy Cross* // Studia Patristica 35 (2002), p. 533. Основной работой по «Тольдот Йешу», насколько мне известно, остается монография С. Краусса: Krauss, S., *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, 1902 [repr. Hildesheim, 1977].

торых дошли его рукописи, был распространен в среде иудейских общин как на Востоке, так и на Западе и был популярен вплоть до Нового времени. В одной из рукописей этого текста мы находим повествование об обретении Креста[1], основой которого, скорее всего, также послужила версия об Иуде Кириаке, то есть исходный материал для него и легенды о Евдоксии, вероятно, один и тот же. Но в этом тексте «видоизменение» легенды показывает четкие установки, связанные с сохранением у общины, находящейся в иной этнорелигиозной среде, своей религиозной идентичности в том числе и путем отрицания ценностей окружающей ее иной культурно-религиозной традиции.

С. Краусс, исследователь этого текста[2], полагает, что он мог возникнуть в Риме или по крайней мере в Италии, но нельзя исключать и другие страны Европы. Время его создания точно восстановить нельзя, можно лишь указать, что текст этот средневековый. Рассказ об обретении Креста выглядит здесь следующим образом. Император Константин страдает от проказы, и язычники говорят его жене (*sic*!) Елене, что есть только один способ излечить его от болезни: повелеть иудеям вернуть Крест, на котором распяли Христа. Что она и делает, но иудеи Рима не знают об этом ничего и предлагают ей узнать об этом у иерусалимских евреев. Вероятно, она продолжает путешествие и отдает соответствующие распоряжения. Затем в тексте лакуна, следующее после лакуны повествование говорит о допросе 100 старцев, которые избирают семерых, чтобы ответить на вопросы царицы. После того, как им продолжают досаждать, старцы избирают мудрейшего среди них, по имени Иуда[3], чтобы он ответил на все вопросы. Теперь Елена пугает

---

[1] Рукопись происходит из Венского собрания. Текст на иврите и немецкий перевод был опубликован С. Крауссом: Krauss, S., *Eine jüdische Legende von der Auffindung des Kreuzes* // Jewish Quaterly Review 12 (1900), S. 718–731, подробный его пересказ содержится в вышеупомянутой статье В. Витаковского.

[2] См. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*.

[3] Совпадение имени с героем греко-византийской легенды, вероятно, не случайно: Иуда из греко-византийской легенды, ставший в конце концов христианином и принявший имя «Кириак» (т. е. «Господний»), в иудейском тексте превращается в мудрейшего равви. Как отмечается, легенда об Иуде

его и народ тем, что убьет их, если он не вернет Крест. Иуда обещает это сделать и тайно говорит другим старцам найти деревянные части древнего Креста и принести в условленное место.

Затем Иуда говорит царице, что ему нужно три дня, чтобы Бог смог открыть ему, где спрятан Крест, но это произойдет, если она на самом деле та царица, о которой возвестили ему предки, только тогда ей будет положено знать место, где сокрыт Крест. Иуда знает тайну полного имени Бога. После трех дней он объявляет, что ему открыто это место. Царица следует за ним и действительно откапывает три фрагмента Креста. Но императрица, конечно же, не знает, какая из этих частей – подлинный Крест. Однако где-то вдалеке раздается плач по покойнику, и равви Иуда берет одну из деревянных частей и возлагает его на мертвое тело. Покойник начинает шевелиться, но потому только, что мудрейший равви произносит над ним полное имя Бога. Царицу таким образом убеждают, что эта деревянная часть и есть то самое, что она ищет[1].

Мы видим, что чудодейственные свойства Креста полностью отрицаются, а весь пафос повествования сводится к тому, что мудрый раввин в очередной раз спас свою общину от репрессий. Причем спасение общины заключено в том, что самому мудрейшему ее члену открыта некая истина, которая является достоянием только этой общины и не должна выходить за ее пределы (в данном случае – это «полное имя Бога»). Я специально достаточно подробно коснулся этого рассказа, ибо совершенно очевидно, что он исходит в большей степени из «определенных установок сознания», чем создается под непосредственным влиянием какого-либо исторического события. Возвращаясь к нашей коптской версии мы вправе предположить то же самое – антииудейский пафос рассказа, тем более при всех его явных несоразмерно-

Кириаке помимо антииудейских элементов подспудно содержит мысль об обращении иудеев в христианство – см. *The Finding of the True Cross*, p. 28–29. В легенде о Евдоксии и «Тольдот Йешу» эта идея по разным причинам отброшена.

[1] Подробнее об этом см. также: Witakowski, W., *Ethiopic and Hebrew Versions*, p. 534–535.

стях, отмеченных Дрейком, скорее, отражение каких-то определенных «установок сознания», а предполагаемые события 614 г. могли лишь, что называется, «сыграть на обострение».

Подведем итоги. При описании важных исторических событий перехода империи от язычества к христианству и времени правления Константина Великого в нашей легенде наблюдается следующая картина: хронология автора повествования не волнует в принципе, цифры в рассказе носят округленный, условный или символический характер, из всей череды действующих лиц выделяются два: Диоклетиан и Константин. Диоклетиан, как оставивший «неизгладимый след» в коптском сознании (при этом автор явно использует хорошо известный в коптской среде сюжет о его «незавидной судьбе») в рассказе предельно демонизирован, а его «антипод», Константин, – классический образец благочестивого царя. Вся борьба преемников Диоклетиана из сознания автора «вымывается», передача власти происходит непосредственно от Диоклетиана к Константину. Причем как исторический персонаж в легенду вводится архангел Михаил, фигура, реально осуществляющая смену власти и выражающая собой (конкретно!) вторжение небесных сил в земную историю.

Далее автор вводит легендарный эпизод, призванный показать особую роль Египта в христианизации империи – крещение императора египетскими старцами. Затем следует борьба с персами, видимо, самым известным коптам внешним врагом, где, возможно, находят свое отражение в таком собирательном виде все военные перипетии эпохи правления Константина. Далее следует хорошо известный из других коптских источников прием – введение легендарного персонажа, в данном случае – Евдоксии, но персонажа, имеющего аллюзии к «нужному» автору лицу (в данном случае предположительно – «образу благочестивой монофизитской родственницы императора») и наделенного особой миссией. Ну и, наконец, нельзя не отметить особого антииудейского пафоса второй части рассказа. Следует сказать, что вряд ли нашу легенду писал простой грамотный монах или мирянин, ведь ее автор пользовался тонкими аллюзиями, например, вкладывая в уста пресвитера Иа-

кова указание на Сивиллу и Еноха[1], чтобы придать своему повествованию некий апокалиптический оттенок[2]. Еланская характеризует его как талантливого автора, пишущего ярко и сильно[3]. Так что, вероятнее всего, мы имеем дело с представителем коптской элиты. Тогда, если мы предположим, что наш автор в какой-то степени выражает в своей «версии истории» вкусы, интересы и настроения не только простых коптов, но и коптской элиты, то станет понятней, почему копты почти не оставили своей историографии. С такими «параметрами» писать историю или хронику действительно сложно[4].

---

[1] См. Еланская, *Изречения египетских отцов,* с. 299.

[2] Drake, *A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre,* p. 390.

[3] Еланская, *Изречения египетских отцов,* с. 288.

[4] Я могу указать (в порядке сравнения) на один известный мне пример, наглядно показывающий отсутствие в менталитете современных коптов какого-либо «чувства истории». Мне пришлось наблюдать, как постепенно начали заселяться вырубленные в скалах средневековые кельи монастыря Дейр эн-Наклун (совр. Дейр эль-Малак Губраил) в Фаюме после исследования их польскими археологами. Тем самым разрушается уникальный археологический памятник. Никакие увещевания к монахам или обращения в Египетскую службу древностей (SCA) результатов не дали. Здесь видно, как представления о присутствии Бога «здесь и сейчас» полностью вытесняют почтительное отношение к историческим артефактам.

Дмитрий Бумажнов

Неизвестные христианские параллели мусульманской легенды о разговоре Иисуса с черепом

В этой статье мне хотелось бы сделать несколько добавлений к материалам, связанным с исламо-христианским сюжетом о разговоре с черепом, которые были опубликованы мною в одном из недавних номеров журнала «Символ»[1]. Суть нижеследующих замечаний сводится к тому, что мусульманская традиция разговора Иисуса с черепом не обязательно восходит, как это принято считать, непосредственно к 38-й апофтегме преп. Макария Египетского. Представляется возможным показать, что в доисламскую эпоху в Египте имели хождение сразу несколько похожих на апофтегму Макария легенд, которые могли повлиять на мусульманскую традицию.

Прежде чем представить подтверждающие этот тезис тексты, я кратко напомню основные этапы развития традиции разговора с черепом в христианских и мусульманских литературах.

Наиболее ранним текстом, содержащим интересующий нас сюжет, принято считать уже упомянутую 38-ю апофтегму преп. Макария († ок. 390)[2]. В ней рассказывается о том, как Макарий находит в пустыне череп, вступает с ним в разговор и узнает от него подробности загробных мучений его владельца-язычника. По мнению итальянского семитолога Фабрицио

---

[1] См. Бумажнов, Д., *Разговор с черепом на стыке двух религий. Из истории одного сюжета в христианской и мусульманской письменности* // Символ, № 58 (Париж–Москва, 2010), с. 104–126. К использованной в этой статье научной литературе следует добавить Tottoli, R., *The Story of Jesus and the Skull in Arabic Literature: the Emergence and Growth of a Religious Tradition* // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 28 (2003), p. 225–257.

[2] См. Приложение 1. Все переводы мои. Апофтегма возникла между концом IV (кончина преп. Макария) и началом VI вв. (предполагаемая дата возникновения сборников апофтегм).

Пеннаккьетти, история о черепе была заимствована в арабо-мусульманскую литературу не позднее IX–X вв.[1] Важной отличительной чертой этого сюжета в исламской культуре является то, что здесь его главное действующее лицо не Макарий, а Мессия Иисус[2]. Постепенно легенда о разговоре Иисуса с черепом была переведена на все основные языки ислама, обрастая новыми подробностями часто эсхатологического характера[3]. В XX в. родственная этой легенде курдская исламская поэма об Иисусе и Арсении была переведена на новоарамейский язык[4]. Сюжет, таким образом, вернулся в христианскую среду при помощи длинной череды мусульманских литературных посредников[5].

Нетрудно заметить, что одна из центральных сложностей при предположении рецепции 38-й апофтегмы Макария в исламских источниках является объяснение замены Макария на Иисуса[6]. Вопрос заключается в том, произошла ли она ещё на христианской почве, или же неизвестный для мусульман Ма-

---

1 Pennacchietti, F. A., *Versioni cristiane e giudaiche di una leggenda islamica* // van Ginkel, J. J., Murre-van den Berg, H. L., van Lint, T. M., eds, *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 134). Leuven/Paris/Dudley, 2005, p. 292. См. также Tottoli, R., *The Story of Jesus*.

2 См. для сравнения Приложение 2.

3 См. Pennacchietti, F. A., *«Il racconto di Giomgiomé» di Faridoddìn Attàr e le sue fonti cristiane*, Orientalia Christiana Periodica 62 (1996), p. 89–112; Pennacchietti, F.A., *Versioni*, p. 293 и Бумажнов, Д., *Разговор*, с. 110; 117–122.

4 Pennacchietti, F. A., *La versione neoaramaica di un poema religioso caldeo in lingua curda* // Scarcia Amoretti, B., Rostagno, L. (eds), Yād-Nāma. *In memoria di A. Bausani*, vol. 2. (Storia della Scienza–Liquistica–Letteratura, Studi Orientali, 10). Roma, 1991, p. 169–183. О происхождении образа Арсения см. Бумажнов, Д., *Разговор*, с. 111–115; 122–126. По мнению Пеннаккьетти, от мусульманского источника зависит и грузинская христианская версия легенды, см. Pennacchietti, F. A., *Versioni*, p. 298–299.

5 О рецепции легенды о черепе в иудаизме см. Pennacchietti, F. A., *Versioni*, p. 297–298.

6 Ученые, считавшие апофтегму Макария источником мусульманской традиции беседы с черепом, названы в моей публикации, см. Бумажнов, Д., *Разговор*, с. 109. Вопрос о замене главного героя апофтегмы при заимствовании сюжета ими не поднимался. О попытках связать мусульманскую традицию с другими христианскими источниками см. Tottoli, R., *The Story of Jesus*, p. 227.

карий был заменён на важнейшего после Магомета исламского пророка уже в мусульманской среде? Приводимые ниже источники дают пищу для размышлений на эту тему.

Источниками, о которых идёт речь, являются несколько глав из Жития архимандрита Белого Монастыря Шенуте († 466)[1] и отрывок из Жития другого коптского монаха, апы Пиджими († ок. 450).

Житие Шенуте было написано на саидском (южном) диалекте коптского языка, по-видимому, вскоре после смерти архимандрита и затем переведено на целый ряд языков христианского Востока[2]. Интересующий нас отрывок представлен с минимальными изменениями во всех четырёх известных сегодня переводах: бохайрском[3], арабском, эфиопском и сирийском[4]. Оставляя в стороне последние два[5], приведем переводы бохайрского и арабского текстов: первый из них по причине его египетского происхождения и бытования, а второй, по-

[1] Белый Монастырь находился в селении Атрипе неподалёку от Ахмима.

[2] Значительная часть традиции приписывает Житие ученику Шенуте Бесе, возглавившему Белый Монастырь после смерти своего аввы. Эта атрибуция оспаривается, так как она отсутствует в наиболее ранних слоях традиции – саидских отрывках. См. об этом Lubomierski, N., *Die Vita Sinuthii. Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Schenute den Archimandriten* (Studien und Texte zu Antike und Chrietentum, 45). Tübingen, 2007, S. 156–170. Любомирски считает, что первоначальной формой существования письменной традиции о жизни Шенуте были разрозненные записи, использовавшиеся при чтении за богослужением в день литургического поминовения усопшего настоятеля.

[3] Коптский диалект Нижнего Египта.

[4] Известные на сегодняшний день саидские отрывки Жития этот текст не содержат. Согласно Любомирски, которая посвятила этому вопросу значительную часть своей монографии, взаимное отношение всех четырёх переводов Жития Шенуте и их зависимость от оригинала представляет собой открытый вопрос. См. Lubomierski, N., *Die Vita Sinuthii*, 8–115.

[5] Сирийский текст отрывка: Guidi, I., *Le traduzione dal copto* // Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1889, № 3, p. 55,1–15 (начало отрывка утрачено, текст начинается с середины § 156). Эфиопский текст: *La version éthiopienne de la vie de Schenoudi* / ed. & tr. G. Colin (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 444–445; Scriptores Aethiopici, 75–76). Louvain, 1982, p. 82–84 [эфиопский текст], p. 53–54 [французский перевод].

скольку он мог быть непосредственно известен арабам-мусульманам[1].

Бохайрское Житие Шенуте § 154–159[2]:

> 154. Однажды отец наш апа Шенуте шёл по пустыне, и вот явился ему Господь Иисус <и> заговорил с ним. Они пошли вместе и наткнулись на мертвеца, брошенного на горе. Отец наш апа Шенуте кинулся наземь, поклонился Господу и сказал Ему: «Господи и Боже мой, вот уже много лет я хожу мимо этого мертвеца и не знаю, почему[3] его здесь бросили».
>
> 155. Господь же наш Иисус Христос подвинул мертвеца ногой и сказал: «Говорю тебе, о мертвец, прийди в себя, поднимись и расскажи Моему служителю Шенуте, кто ты такой». И тут же мертвец встал наподобие того, кто поднимается ото сна. Когда он увидел Господа, он узнал Его и поклонился Ему, сказав: «Да будет милость Твоя на мне, Господь мой!». Спаситель сказал ему: «Говори, и пусть мой избранник Шенуте узнает о тебе[4]». Мертвец отвечал: «Что мне сказать, Господи? Ты знаешь сокрытое и явленное, Тебе известно, какова моя жизнь»[5]. Господь сказал ему: «Тем не менее, говори, и пусть Мой служитель Шенуте услышит тебя сам».
>
> 156. Мертвец отвечал: «Я стекольных дел мастер из Сиōута[6], работал <ещё> с несколькими людьми. Мы снялись с места и пошли на юг, в окрестности Шмина[7], чтобы там работать. По прошествии немногих дней я заболел и умер. Они отнесли меня сюда и бросили, потому что среди них у меня не было <родственников> по плоти.»

---

[1] См. Приложение 3.

[2] Коптский текст: *Sinuthii Vita bohairice* / ed. I. Leipoldt (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 41 / Scriptores Coptici, 1). Louvain, 1906, § 154–159, p. 66,29–68,17, репринт: Louvain, 1951. Коптский текст издан по ватиканской рукописи начала X в., см. Lubomierski, *Die Vita Sinuthii*, S. 22–24.

[3] Буквально: «не зная его дела, почему ...». Ср. параллельное место в арабском переводе.

[4] Буквально: «что есть твоё дело».

[5] Буквально: «дело».

[6] Одно из коптских названий города Ликополя/Асьюта в Верхнем Египте.

[7] Одно из коптских названий города Панополя/Ахмима в Верхнем Египте.

157. Отец мой апа Шенуте сказал ему: «Пришёл ли <уже> Господь в мир в то время?». Он ответил: «Да. Ходил слух, который от путников достиг <и> нас на юге, что в город Шмун[1] пришла Женщина, на руках Которой был маленький Ребёнок. Всё, что Он говорил, становилось делом[2]: Он воскрешал мёртвых, изгонял бесов, побуждаемые Им хромые ходили, глухие слышали, немые говорили, прокажённые очищались, Одним словом, Он творил всевозможные знамения. Когда я услышал об этом, я положил в своём сердце отправиться на север, чтобы поклониться Ему, но заботы меня не пустили».

158. Сказав это, мертвец пал ниц, поклонился Спасителю и попросил Его: «Будь ко мне милостив. Не позволяй, чтобы мня опять бросили на истязание. Горе мне, что утроба матери не стала для меня могилой прежде, чем я спустился в эти муки».

159. Господь сказал ему: «Поскольку ты был достоин увидеть в <этом> мире Меня вместе с Моим служителем апой Шенуте, Я дам тебе немного покоя. Ложись же теперь, и пусть снизойдёт на тебя милость, упокойся до дня истинного суда». И тотчас мертвец снова лёг, как <лежал> до того.

Житие апы Пиджими дошло в пяти отрывках на бохайрском диалекте, собранных и изданных Хьюгом Эвелин Уайтом в 1926 г.[3] Святой жил в конце IV—начале V в. в Верхнем Египте[4].

[1] Одно из коптских названий города Гермополя/Эль-Ашмунейна в Среднем Египте. Данное место из Жития Шенуте является наиболее древним свидетельством традиции о посещении Гермополя Святым Семейством во время бегства в Египет. См. об этом Timm, S., *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), des Skētis (Wādi n-Naṭrūn) und der Sinai-Region Teil 1 (A—C)*, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, 41/1). Wiesbaden, 1984, S. 199.

[2] Буквально: «делалось, происходило».

[3] Evelyn White, H. G., *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn. Part I New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*. New York, 1926, p. 157—162, репринт: New York, 1973.

[4] О датировке см. Evelyn White, H. G., *The Monasteries*, p. 157 и van Esbroeck, M., *Pidjimi, Saint* // Atiya, A., ed., *Coptic Encyclopedia*. Vol. 6. New York, 1991, p. 1966—1967. См. также O'Leary, D. L., *The Saints of Egypt. An Alphabetical Compendium of Martyrs, Patriarchs and Sainted Ascetes in the Coptic Calendar, Commemorated in the Jacobite Synaxarium with Bio-Bibliographical Annotations and Pre-*

Житие Пиджими, Эвелин Уайт 162b,10–28[1]

> Однажды, когда они шли вдвоём[2], они наткнулись на мертвеца, похороненного в том месте, ибо там было погребено множество тел древних язычников. Апа Шенуте подошёл к черепу покойника, держа в руке небольшую пальмовую ветвь. Апа Шенуте ударил его по черепу[3] три раза, и тут же мертвец открыл ...[4] и заговорил с апой Шенуте и апой Пиджими таким образом: «Здравствуйте, здравствуйте[5], истинные поклонники Христа и служители Бога Вышнего, ... милость <и> воздвиг меня от с[мер]ти ...»

Сделаем несколько замечаний к процитированным текстам. В Житии Шенуте мы не находим черепа. Речь идёт об оживлении мертвеца Иисусом по просьбе Шенуте. Покойник был язычником, но симпатизировал христианству. Его посмертные мучения упомянуты вскользь[6]. В фрагменте Жития Пиджими присутствует череп, но говорится именно о покойнике, которого и оживляет сам Шенуте. Часть текста, в которой покойник мог рассказать о себе и своей загробной участи, утрачена.

Связаны ли эти два отрывка с 38-ой апофтегмой Макария Египетского?[7] Вероятность прямого влияния представляется большей в случае Жития Пиджими. При этом обращает на

---

ceded by a General Introduction on the Church of Alexandria, on Egyptian Monasticism, and on the Coptic Language and Calendar. London/New York, 1937, p. 231–232, репр.: Amsterdam, 1974. Поскольку в цитируемом фрагменте упоминается Шенуте, предполагалось, что данный фрагмент принадлежал к его Житию. В настоящий момент считается, что он был частью самостоятельного Жития апы Пиджими; о дискуссии см. Lubomierski, *Die Vita Sinuthii*, S. 28.

[1] Коптский текст: Evelyn White, H. G., *The Monasteries*, p. 162b,10–28.

[2] Т.е. Шенуте и апа Пиджими.

[3] В оригинале коптское **ⲭⲣⲁⲛⲓⲟⲛ** (в первом случае) и **ⲕⲣⲁⲛⲓⲟⲛ** (во втором), отражаюшее греческое κρανίον.

[4] Отточия означают испорченные места.

[5] В оригинале дважды употреблено греко-коптское приветствие **ⲭⲉⲣⲉ** (< χαῖρε).

[6] Ср., однако, очевидную параллель: апофтегма 38 «Горе тому дню, когда рождается человек <...>» и бохайрское Житие § 158 «Горе мне, что утроба матери <...>».

[7] См. Приложение 1.

себя внимание то, что воскрешение осуществляет не сам апа Пиджими, а Шенуте. Означает ли это, что данный эпизод мог быть заимствован из неизвестной традиции, связанной именно с Шенуте? Отрывок из Жития Шенуте увеличивает вероятность такого развития, однако о полной уверенности речь идти не может.

Отрывок из бохайрского Жития производит впечатление более самостоятельного текста. Прославление Шенуте за счет его сближения со Спасителем – часто встречающийся приём его автора[1]. Характерно, что величие Шенуте в его Житии иллюстрируется не самостоятельным воскрешением, а тем, что Спаситель милует покойника, в частности, из-за того, что он удостоился видеть коптского архимандрита. Если апофтегма преп. Макария и играла какую-то роль при формировании этого текста, то её влияние следует признать весьма отдалённым.

Нерешённой остается и проблема взаимоотношения двух традиций об оживлении покойника при участии Шенуте. Мы пока не можем дать ответ на важный для мусульманской традиции вопрос, существовал ли египетский текст, в котором Иисус беседовал бы именно с черепом. Здесь дальнейшее зависит от появления нового христианского материала и внимательного исследования соответствующей исламской традиции. Однако уже сейчас представляется очевидным, что корпус релевантных для неё христианских текстов отнюдь не сводится к 38-ой апофтегме преп. Макария[2].

---

[1] См., например, главы 25, 30 и 70–72 бохайрского Жития и параллельные места в других источниках.

[2] Ср., к примеру, бросающуюся в глаза параллель между Ал-Ġазāлӣ (см. Приложение 2) и бохайрским Житием Шенуте. Ал-Ġазāлӣ: «Иисус – мир Ему! – проходил мимо черепа, толкнул его ногой»; бохайрское Житие § 155: «Господь же наш Иисус Христос подвинул мертвеца ногой и сказал <…>».

Приложение 1

Преп. Макарий Египетский. Апофтегма 38[1]

Сказал авва Макарий: «Однажды я шел по пустыне <и> нашел человеческий череп, который выбросили <из могилы> на поверхность <земли>. Когда я перевернул его дорожным посохом, череп заговорил со мной. Я спросил его: "Кто ты?" Череп ответил мне: "Я был старшим идольским жрецом у язычников, которые жили в этих местах. А ты – Макарий-Духоносец. Всякий раз, как ты сострадаешь тем, кто <принимает> наказание <в аду>, и молишься за них, они получают небольшое облегчение"». Говорит ему старец: «Каково это облегчение и каково наказание?». Отвечает ему <череп>: «Насколько отстоит небо от земли, настолько <простирается> под нами огонь. Мы стоим посреди огня, <покрываемые им> с ног до головы. И невозможно увидеть кого-нибудь лицом к лицу, но у каждого лицо обращено к спине другого. Когда же ты молишься за нас, кое-кто отчасти видит лицо другого. Таково <наше> облегчение». И сказал старец со слезами: «Горе тому дню, когда рождается человек!». Спрашивает его старец: «Есть ли иная, худшая пытка?». Отвечает ему череп: «Еще большая пытка ниже нас». Спрашивает его старец: «А кто там?». Отвечает ему череп: «Нас, как непознавших Бога, еще немного жалеют. А познавшие Бога и отрекшиеся от него находятся под нами». Тогда старец взял череп и засыпал его <землей>.

Приложение 2

Ал-Ġазāлū, *Liber vivificationis scientiarum religionis (Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn).*
Cahirae, anno 1312 hegirae [1894/5 по Р. Х.], IV, 334, 2[2]

Рассказывают, что Иисус – мир Ему! – проходил мимо черепа, толкнул его ногой и сказал: «По повелению Аллаха – говори!» Тогда череп сказал: «О дух Бога, я <был> царем в такое-то и

---

[1] Перевод по *PG* 65, 280 A–B.

[2] Перевод по изданию: Asin Palacios, M. (ed.), *Logia et agrapha Domini Jesu*

такое-то время. Между тем как я сидел на царстве в своей короне, а войско и челядь окружали мой престол, явился мне ангел смерти, так что все мои члены истаяли перед ним. Затем душа моя вышла к нему. О, если бы это общение не обернулось разлучением! О, если бы толпы людей не сменились одиночеством!».

Приложение 3

Арабское Житие Шенуте, Амелино 437–438[1]

154. Однажды отец мой[2] шёл вместе со Спасителем по пустыне. И вот он нашёл труп человека, брошенный на землю возле горы. Тогда мой отец пал в ноги Господу и сказал: «Вот уже много лет я хожу мимо этого мертвеца, которого бросили здесь, а доподлинно не знаю, кто он»[3].

155. Тогда Господь пробудил мертвеца, как пробуждают ото сна. Он простёрся перед Спасителем, и Тот сказал ему: «Расскажи Моему избранному другу Шенуте всё, что произошло с тобой».

156. Мертвый ответил Ему: «Я был стекольных дел мастером из Асьюта[4] и работал со своими товарищами. Но вот <однажды> мы снялись с места и отправились на юг. Мы пришли в окрестности Ахмима, чтобы поселиться там и заняться своим ремеслом. Через несколько дней тело моё почуствовало недомогание. Я не отставал от них[5], <но> болезнь во мне усили-

---

apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata. (Patrologia Orientalis, 13:3). Paris, 1917, № 102/1, p. 343.

[1] Арабский текст: Amélineau, E., *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles* (Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française, 4). Paris, 1888, p. 437,1–438,9. Добавляю нумерацию параграфов в соответствии с бохайрским переводом. Для своего издания Амелино пользовался четырьмя арабскими рукописями, которые на сегодняшний день не идентифицируются. См. Lubomierski, *Die Vita Sinuthii*, S. 29–30.

[2] Т.е. Шенуте.

[3] Дословно: «его обстоятельства» (*'amrahu*).

[4] Город в Среднем Египте.

[5] Т.е. от своих товарищей.

валась покуда не завершилась неизбежным[1]. И вот они бросили меня под этими развалинами, а сами пошли своей дорогой, потому что не было у меня среди них родственника по плоти».

157. Тогда отец мой спросил его: «Известно ли тебе, <когда ты жил,> явился ли уже тогда в мир Спаситель Господь?». Стекольщик ответил: «Да, от путников донёсся до нас слух, что в Ашмунин[2] пришла Женщина с маленьким Ребёнком на руках, и всё, что говорит этот Ребёнок, исполняется и оказывается истинным. Они рассказали нам, что Он воскрешал мёртвых, воздвигал расслабленных, отверзал уши глухих, возвратил дар речи немому, а слепым открывал глаза. Когда я об этом услышал, то положил в своём сердце сесть на корабль и поплыть на север, чтобы поклониться Ему. Но удержали меня от этого заботы сего суетного мира».

158. Затем он поклонился Спасителю в ноги и сказал: «Господи, яви мне Своё милосердие и не повели им[3] после низвергнуть меня в муку. Горе мне! Почему чрево матери не стало мне могилой прежде, чем я попал в эти тяжкие мучения!».

159. Тогда Господь пожалел его и сказал: «Поскольку ты видел Меня и Моего служителя Шенуте, ты обретёшь навеки покой и отдохновение до дня справедливого суда». Тут мертвец упокоился и стал таким, как прежде.

---

[1] Амелино поясняет в сноске: «C'est-à-dire je mourus» [«То есть, я умер»].

[2] Город в Среднем Египте к северу от Асьюта.

[3] Возможно, попытка передать пассивную по смыслу и активную по форме конструкцию неизвестного коптского оригинала. Смысл: «не повели, чтоб я был низвергнут».

Алексей Гудков

Эфиопский книгописец
(по материалам миниатюрной живописи XIV – XVIII вв. и полевых исследований конца XX – начала XXI вв.)

Сию книгу пишущего и заказывающего написать запишется имя в книгу живота тростию оправдания на столпе златом, и он вкусит хлеба манны теплого на горе Сионе.

Свиток Оправдания[1]

Эфиопская книгописная традиция – одна из древнейших и интереснейших восточнохристианских книжно-рукописных культур, уходящая вглубь веков более чем на полторы тысячи лет – во времена расцвета могущественного Аксумского царства. В первой трети IV в. при перешедшем в христианство царе-реформаторе ʿЭзане оформляется эфиопский алфавит, в основу которого легли видоизмененные знаки сабейской (южноаравийской) письменности. Несколько позже, в конце IV столетия, появляются и первые рукописные книги (*mäṣḥaf*) на тогда еще разговорном языке *гэʿэз*[2], носившие преимущественно богослужебный характер. У истоков эфиопского книгописания стояли прибывшие из Византии сирийские монахи, которые явились первыми переводчиками христианской литературы с греческого и сирийского языков. Впрочем, как это ни печально, эфиопские рукописи аксумского периода, за исключением двух Евангелий (*Garima I* и *Garima II*), до нас не дошли, и судить о внешнем виде древнейших эфиопских книг мы можем, опираясь по большей части на гораздо более поздние

---

[1] «Свиток Оправдания» (*Ləfafä Ṣədəq*) – чрезвычайно популярный эфиопский апокриф, представляющий собой заупокойный сборник, чье назначение «проводить в тесные врата и вводить в царствие небесное». Данный фрагмент приводится по изданию: *Свитокъ оправданія* / пер. съ геэзъ и зам. Б. А. Тураева // *Памятники эфіопской письменности*. Вып. VII. СПб., 1908, с. 19.

[2] Сегодня используется только в качестве литургического.

образцы[1], исходя при этом из присущего традиционному книгописанию, как и всей традиционной культуре в целом, сугубого консерватизма – стремления каллиграфов и художников подражать предшественникам не только в используемых материалах и особенностях работы, но и в стиле самих произведений.

Ценность эфиопской книжно-рукописной традиции среди прочего заключается в том, что в Эфиопии, в отличие от остальных восточнохристианских регионов, это – живая традиция, которая никогда не прерывалась[2]. Процесс изготовления пера-*ḳалама*, подготовки пергамена, рецепты приготовления чернил, а также различные особенности работы эфиопских каллиграфов и миниатюристов XX – начала XXI вв. известны достаточно хорошо – данные вопросы освящаются как в отдельных статьях[3], так и в целых моно-

[1] Вплоть до последнего времени древнейшими из сохранившихся эфиопских рукописей считались книги, относящиеся лишь к XIII столетию. Однако недавно проведенные исследования показали, что два списка Евангелия Аббы Гаримы (по имени прибывшего в V в. из Константинополя монаха Исаака Гаримы, по преданию переписавшего и проиллюстрировавшего рукопись всего за один день), выявленные в монастыре Аббы Гаримы в 50-х гг. XX в., относятся как минимум к XI столетию, а согласно результатам радиоуглеродного анализа – к IV–VII вв. (между 330 и 650 гг.), что позволяет считать их одними из первых иллюминированных христианских манускриптов. Если же говорить о манере оформления этих книг, то по большей части она близка сирийской – в особенности Евангелию Раввулы 586 г.; имеются в них и коптские мотивы; а, например, портрет апостола Марка «напоминает изображение апостола Павла из мавзолея Галлы Плацидии в Равенне, датируемое V в.» (Mercier, J., *La peinture éthiopienne à l'époque axoumite et au XVIIIe siècle* // Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 121e année, № 1, 2000, p. 43).

[2] Эпизодические случаи переписки и оформления традиционных рукописей имеют место у старообрядцев-липован в Румынии, среди представителей часовенного и скрытнического согласий – насельников сибирских скитов; возможно также в ряде деревень бассейна Печоры, в старообрядческой диаспоре Латинской Америки и США, на Ближнем Востоке – у коптов, мелькитов и арамеев, Балканах и на Малабарском побережье Индии среди членов местных ориентальных Церквей. Однако все это, скорее, затухающая инерция, нежели устойчивая традиция.

[3] См., например: Платонов, В. М., Чернецов, С. Б., *Эфиопская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока*. М., 1987, с. 201–240; Balicka-Witakowska, E., *Preparation of manuscripts // Encyclopaedia Aethiopica*.

графиях[1]. И хотя, как справедливо отмечает Д. А. Носницын, «вряд ли можно утверждать, что сегодняшняя технология эфиопского книгописания точно такая же, каковой являлась сотни лет назад», она, по словам того же исследователя, «представляет собой органичное и консервативное продолжение древней традиции», которое и в наши дни подчас существует «в культурном окружении весьма близком подлинному средневековому контексту»[2]. Сей факт предоставляет нам уникальную на сегодняшний день возможность не только провести анализ живописных изображений писцов XIV–XVIII вв. с целью выявления характера книгописного инструментария, условий труда и приемов работы книжных дел мастеров эфиопского Средневековья[3], но и сравнить полученные результаты с данными современных полевых исследований. Подобное сравнение, во-первых, позволит выяснить насколько точно эфиопская средневековая живопись передает детали работы мастеров книжного дела, а, во-вторых, сподвигнет более объективно подходить к оценке надежности иконографического материала в качестве достоверного исторического источника — в частности, экстраполировать результаты исследования на те регионы, где традиция книгописного ремесла либо прервалась вовсе, либо сохранилась лишь фрагментарно, ввиду чего сколь-либо объективные сведения о работе средневековых каллиграфов и миниатюристов мы можем получить, опираясь, главным образом, на живопись соответствующей эпохи[4].

Vol. 3. Wiesbaden, 2007, p. 749–752; Nosnitsin, D. A., *Ethiopian manuscripts and Ethiopian manuscript studies: a brief overview and evaluation* // Gazette du Livre Médiéval 58 (2012), p. 1–16.

[1] Sergew, H. S., *Bookmaking in Ethiopia*. Leiden, 1981; Mellors, J., Parsons, A., *Ethiopian Bookmaking*. London, 2002; Mellors, J., Parsons, A., *Scribes of South Gondar*. London, 2002.

[2] Nosnitsin, *Ethiopian manuscripts,* p. 3.

[3] Термин «Средневековье» здесь весьма условен, поскольку временные рамки Средних веков для Эфиопии, конечно же, не совпадают с аналогичными рамками для стран Западной Европы. Применительно к Эфиопии мы употребляем его по отношению к периоду, охватывающему временной отрезок приблизительно с V (время активной христианизации страны) по конец XIX столетия (период реформ Менелика II).

[4] Об иконографии писцов раннесредневековых латинских и греческих ко-

Феноменальность местной книгописной культуры обусловлена и такой примечательной деталью как использование в качестве писчего материала пергамена, который в большинстве других стран христианского Востока был окончательно вытеснен бумагой уже к концу XVI столетия[1]: если в Эфиопии в сфере производства традиционных рукописей пергамен и по сей день служит основным видом писчего материала, как то было еще на заре существования христианской книгописной традиции, то ни на Ближнем Востоке, ни в России книг на пергамене уже давно никто не создает[2] – даже знаменитые

дексов см.: Martin, H., *Notes sur les écrivains au travail // Mélanges offerts à M. Emile Châtelaine*. Paris, 1910, p. 534–544; Friend, A. M., *Portraits of the evangelists in Greek and Latin manuscripts. P. I-II* // Art Studies. Vol. V. 1927, p. 115–147; Friend, A. M., *Portraits of the evangelists in Greek and Latin manuscripts. P. I–II* // Art Studies. Vol. VII. 1929, p. 3–29; Prohno, J., *Das Schraiber-und Dedicationsbild in der deutschen Buchmalerei. 1. Teil. Bis zum Ende des 11. Jahrhunderts*. Leipzig-Berlin, 1929; Weitzmann, K., *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts*. Berlin, 1935; Fichtenau, H., *Mensch und Schrift im Mittelalter.* Wien, 1946, S. 166–167; Metzger, B. M., *When did scribes begin to use writing desks?* // Akten des XI Internationalen Byzantinisten kongresses. München, 1958, S. 354–362; Мажуга, В. И., *Изображения писцов в искусстве раннего средневековья (конец VII–XI вв.)* // Вспомогательные исторические дисциплины 11 (1979), с. 265–286; Мажуга, В. И., *О технике средневекового латинского письма (конец VII–XI вв.). I.* // Вспомогательные исторические дисциплины 12 (1981), с. 297–312; Мажуга, В. И., *О технике средневекового латинского письма (конец VII–XI вв.). II.* // Вспомогательные исторические дисциплины 13 (1982), с. 272–293. Об особенностях изображений орудий письма и положения правой руки писца в древнерусских миниатюрах XI–XIV вв. см.: Столярова, Л. В., *Перо писца (к вопросу о технике письма в Древней Руси XI–XIV вв.) // Памятники старины. Концепции. Открытия. Версии*. Т. II. СПб./Псков, 1997, с. 320–324. Инструментарий средневекового живописца достаточно подробно представлен в миниатюрной и иконной, преимущественно поздней, живописи христианского Востока (особенно это касается изображений апостола Луки, исполняющего портрет Богоматери, – согласно Преданию, первого христианского художника). См. также: Мокрецова, И. П., Наумова, М. М., Киреева, В. Н., Добрынина, Э. Н., Фонкич, Б. Л., *Материалы по истории византийской рукописной книги*. М., 2003, с. 25–28.

[1] В Эфиопии бумага появилась лишь в XIX в. и первоначально использовалась, главным образом, для нужд европейцев (Nosnitsin, *Ethiopian manuscripts,* p. 5).

[2] Редкие исключения только подтверждают правило: так, в 1850-х гг. известным художником Ф. Г. Солнцевым был переписан на пергамене лицевой «Молитвенник с Месяцесловом» (НИОР РГБ. Ф. 218. № 812); однако данная

своим сугубым традиционализмом старообрядцы часовенного согласия, некоторые из которых по сей день не признают железных перьев[1] и время от времени употребляют в качестве писчего материала бересту[2]. Данное обстоятельство позволяет нам, с одной стороны, иметь наглядное представление об этапах изготовления пергамена в средневековой Эфиопии, а с другой, наблюдая за работой современных эфиопских мастеров, более детально реконструировать возможный процесс производства пергамена в Византии и на Руси, немногочисленные средневековые сведения о котором весьма отрывисты и поверхностны (в отличие от аналогичных сведений об изготовлении пергамена в Западной Европе)[3].

Отличительной чертой эфиопских книгописцев всегда было то, что они не только довольно часто самостоятельно иллюминировали все свои рукописи, но даже собственноручно изготовляли необходимый инструментарий: «рукописная книга от начала ее изготовления и до конца была делом рук одного человека»; причем любой из эфиопских книгописцев «умел выделывать пергамен, изготовлять чернила и *каламы*, для чего имел собственные инструменты и собственные рецепты, которых твердо придерживался», проявляя «известную нелюбовь к “чужому” пергамену и чернилам»[4].

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению обихода современного эфиопского книгописца и последую-

---

работа отражала, конечно же, не объективную реальность современного ей традиционного книгописания, хранимого в России преимущественно старообрядцами, но лишь прихоть заказчицы, княгини М. П. Волконской, следовавшей модному тогда культурному тренду на подражание старине. Факсимильное воспроизведение рукописи см.: *Молитвослов княгини М. П. Волконской* / Сост., вступ. статья и коммент. Г. В. Аксеновой. М., 1998, с. 7–221.

1 Покровский, Н. Н., *Путешествие за редкими книгами*. Новосибирск, 2005, с. 27.

2 В качестве наиболее известного и близкого по времени примера упомянем знаменитую Берестяную книгу («Стихосложенiи»), созданную часовенным наставником с Енисея А. Г. Мурачевым в октябре 1991 г. (ИИ СО РАН. 7/91).

3 Мокрецова, *Материалы,* с. 20–21.

4 Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 209. Впрочем, среди эфиопских манускриптов иногда все же попадаются и такие, где место для заставки или миниатюры было заполнено спустя многие годы.

щему анализу средневековых живописных изображений, зададимся вопросом: что же послужило столь устойчивому бытованию в Эфиопии традиционной книжно-рукописной культуры, сумевшей не только выжить в веке XX-м, но и перешагнуть в XXI-й? На наш взгляд данному факту способствовал ряд свойственных этой стране духовных и историко-культурных особенностей, главные из которых таковы:

1) Постепенное оформление в средневековой Эфиопии идеи богоизбранности ее народа и государя[1], а также наличие сильного влияния предшествующей христианству иудейской традиции. И то, и другое включало в себя многие ветхозаветные элементы, среди которых нас, в первую очередь, интересуют ветхозаветная подозрительность к любым фигуративным

[1] Центральное произведение эфиопской средневековой литературы – трактат «Книга о славе царей» (*Kəbrä Nägäśt*), составленный ок. XIV в., – прямо провозглашает Эфиопию «Новым Израилем», ее народ – богоизбранным носителем «неповрежденного православия», а эфиопского государя, потомка Соломона и родственника Христа, – царем царей, которому уготована власть над всем миром. Эта доктрина подкреплялась обладанием Ковчегом Завета – тем самым, где хранятся высеченные Моисеем каменные плиты, на которых божественной Десницей были начертаны Десять заповедей (Скрижали Завета). По местному преданию, Ковчег был вывезен из Иерусалима в Аксум («Второй Иерусалим») Менеликом – сыном царя Соломона и царицы Савской, родоначальником эфиопской правящей династии (Чернецов, С. Б., *Миф, живопись и историография в средневековой Эфиопии* // Сборник МАЭ. Т. 37, 1981, с. 116–117; Чернецов, С. Б., *Эфиопская литература (до конца XVI в.) // История всемирной литературы*. В 9 томах. Т. 3. М., 1985, с. 548–549). Согласно традиции, Ковчег Завета, в буквальном смысле представляющий собой вместилище божественных письмен, отсылающих к недрам священной истории, до сих пор хранится в аксумской церкви Марии Сионской (с 1965 г. – в расположенной неподалеку от нее часовне), символизируя тем самым перенесение духовного центра из Ветхого Израиля в Новый, которым провозглашается Эфиопия. Здесь же хранятся короны эфиопских императоров. Вместе со Скрижалями ларец содержит золотой сосуд с манной небесной и жезл Аарона. Степень сакральности реликвии настолько высока, что лицезреть ее не позволено даже патриарху, а женщинам и вовсе запрещено приближаться к часовне, где находится святыня. Доступ к Ковчегу имеет лишь один единственный монах, – хранитель реликвии, – при этом он не имеет права покидать пределов обители и разговаривать с посторонними; более того, дотронуться до Ковчега он может лишь в случае наступления Страшного суда. Должность хранителя является пожизненной и всякий ее занимающий незадолго до смерти сам назначает своего преемника.

изображениям[1] и ближневосточная по своему происхождению любовь к сакральной книге и письменам[2].

2) Отсутствие богатой традиции фигуративности[3], имевшей место в античном мире.

3) Обусловленное первым пунктом тяготение к старине, ярко выраженный традиционализм; взгляд на культурные и технические новшества как на отход от завещанной предками истины, «неповрежденного православия», органичной и неотъемлемой частью которого мыслится, в числе прочего, и традиционное книгописание[4]. Более того, исполненное са-

---

[1] В Ветхом Завете каллиграфия является по сути одним из немногих допустимых видов изобразительного мастерства, ибо «проклѧтъ человѣкъ, иже сотворитъ изваѧнїе и слїѧнїе, мерзость Господеви, дѣло рукъ художника» (Втор 27, 15).

[2] О ближневосточном культе книги и сопутствующем ему «буквализме» см. подробнее: Аверинцев, С. С., *Поэтика ранневизантийской литературы*. М., 1997, с. 192–220.

[3] Под этим термином мы понимаем создание зооморфных и антропоморфных изображений, как на плоскости, так и в скульптуре.

[4] «Стариной стародавней пахнет от этих дворов» – писал всегда тонко чувствовавший атмосферу места П. Н. Краснов после посещения в составе русской миссии монаршей обители в Гэби (Красновъ, П. Н., *Казаки въ Африкѣ*. СПб., 1899, с. 233). Аналогичная картина ориентации на старину, сакральные архетипы древности, была характерна и для России, где в старообрядческой среде книгописное искусство активно развивалось вплоть до революционных событий 1917 г. и последовавшей за ними Гражданской войны и коллективизации. В культуре позднего русского Средневековья «принцип старины <...> зиждился на вере в раз и навсегда обретенную «правду-истину» православия. Чем “древлее” идея, произведение, вещь и т. п., тем ближе она к истине. Задача каждого нового поколения – сохранять старину, беречь ее как зеницу ока» (Черная, Л. А., *Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени*. М., 1999, с. 101). Другими словами, чем старше то или иное явление, тем больше в нем божественного (истинного), а чем оно новее, тем больше в нем сатанинского (ложного): «старина» – от Бога, «новина» – от Сатаны. Причем «старина» означает здесь не только божественность (истинность), но и всякую законность, легитимность (духовную, культурную, политическую и пр.; ср.: «владеть по старине») как вытекающую из божественного (ведь легитимно только то, что «от Бога»). Следование старине абсолютно и распространяется на все сферы человеческого бытия, включая космологические представления и всевозможные технические изобретения. В этой связи весьма характерен факт преследования в Москве первопечатника Ивана Федорова; а из более поздних примеров – речь часовенного наставника В. А. Ласкина на I Всероссийском съезде часовенных

крального символизма[1] и опирающееся на библейские архетипы, включая Самого Творца[2], книгописное искусство всегда считалось делом богоугодным, актом практического благочестия. Таким образом, налицо факт психологической, духовной потребности в оном ремесле: писец-каллиграф или художник-миниатюрист, работая над рукописью, соотносит себя с архетипическими истоками – «благочестивыми предками», «отцами», персонажами священной истории. Труд книгописца дарит чувство сопричастности старине, включенности в пространственно-временной континуум собственной общины, и, как следствие, надежной нравственно-психологической опоры и защищенности, ментального комфорта. В связи с этим уместно вспомнить слова М. Элиаде, характеризующие представителя традиционного общества, чье действие обретает свою значимость лишь в той мере, «в какой оно точно *повторяет* действие, выполнявшееся в начале времен богом,

---

1911 г. о недопустимости преподавания гелиоцентризма в земских школах, где большинство учеников составляли старообрядцы часовенного согласия: «говорят детям, что земля вертится, а солнце стоит. Это нам не нравится» (цит. по: Клюкина, Ю. В., *Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX–начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий*. Екатеринбург, 2000, с. 95); или споры тех же часовенных уже в середине XX в. о правомерности использования керосиновых ламп, лодочных моторов и самолетов. В среде русского крестьянства негативные ассоциации вызывали даже сами слова «новина», «новый», «новизна».., в связи с чем название «Новый Завет» в народной речи почти не употреблялось – его заменяли словами «Евангелие», «Библия» или просто «книга». При этом прилагательное «старинная», употребляемое по отношению к книге, практически всегда указывало на ее «божественность». В ряде сельских мест данный феномен наблюдается до сих пор (Мороз, А. Б., *К семантике слова «книга» в народной культуре: Книга как сакральный предмет // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии*. СПб., 2006, с. 271).

[1] «С точки зрения эфиопов, – пишут В. М. Платонов и С. Б. Чернецов, – процесс письма сам по себе священнодействие» (Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 214).

[2] Бог как вышний Писец, Начертатель, вписывающий и вычеркивающий имена из «книги живых» (βίβλος των ζώντων): Исх 32, 32–33; Пс 55, 9; 68, 29; 86, 6; 138, 16; Ис 4, 3; Дан 12, 1; Мал 3, 14; Лк 10, 20; Флп 4, 3; Откр 3, 5; 5, 1; 13, 8; 17, 8; 20, 12, 15; 21, 27. В одном из произведений Романа Сладкопевца (кон. V в.–ок. 556 г.) Христос, обращаясь к апостолу Петру, говорит: «Я макаю калам и пишу грамоту о даровании милости на вечные времена» (цит. по: Аверинцев, *Поэтика*, с. 126.).

героем или предком. <...> человеческие акты узаконивались с помощью внечеловеческой модели», ибо «все, что не имеет образцовой модели, «лишено смысла», иначе говоря, ему недостает реальности. Отсюда – стремление людей стать архетипическими и парадигматическими. <...> Человек традиционных культур признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть самим собой (с точки зрения современного наблюдателя), довольствуясь *имитацией* и *повторением* действий кого-то другого»[1]. Неслучайно, что даже сегодня, несмотря на широкое распространение книгопечатания, рукописная книга ценится эфиопами гораздо выше не только в материальном, но и в метафизическом плане.

4) Относительная географическая изоляция, периферийность, способствовавшая консервации целого ряда духовных и культурных явлений, утерянных в других регионах.

5) Многовековая политическая независимость под властью покровительствовавших искусствам, в том числе книгописному, христианских монархов.

Два первых пункта были главными причинами того, что потребность художественного выражения находила свой выход преимущественно в книгописании, а три последних – создавали для этого все благоприятные условия. Именно ввиду вышеперечисленных обстоятельств эфиопская книжно-рукописная традиция, несмотря на ряд социально-политических потрясений прошлого столетия, относительно благополучно дожила до сегодняшних дней. Кроме того, на устойчивость местного книгописания не могло не повлиять и обладание такой реликвией как Ковчег Завета, самым непосредственным образом связанного с сакрализацией письмен и концепцией алфавита как божественного инструмента. На чрезвычайно высокое значение этой святыни для эфиопов указывает хотя бы тот факт, что ее копии, равно как и изображения процесса переноса Ковчега из Иерусалима в Аксум, можно найти в любой эфиопской церкви.

Упомянем и еще одну важную, по нашему мнению, пред-

[1] Элиаде, М., *Миф о вечном возвращении // Космос и история*. М., 1987, с. 46, 55–56.

посылку неувядающей популярности традиционного книгописного ремесла среди эфиопов. Речь идет о чрезвычайной насыщенности эфиопского христианства всевозможными апокрифическими произведениями (восходящими к традиции Апокалипсиса эсхатологическими трактатами, разного рода откровениями, неканоническими молитвами и т.п.), тиражирование которых, даже в случае широкого распространения в том или ином регионе книгопечатания (как то было, скажем, в России), всегда оставалось практически исключительной прерогативой книжных дел мастеров[1]. Сюда же можно отнести и широкое распространение различных амулетов (*кэтабов* или *мэцхавов*) – исписанных с одной или двух сторон пергаменных свитков, содержащих сакральные тексты и иногда также рисунки[2]. В зависимости от назначения (ношение на шее или использование в качестве своего рода лубков) они могут иметь от 6 до 25 см в ширину и от 50 до 200 см в длину. Изготовление таких амулетов по сей день составляет значительную долю промысла местных писцов.

В гендерном отношении все известные эфиопские книгописцы – только и исключительно мужчины: женщин среди них мы не находим вовсе. Данное обстоятельство, по всей видимости, объясняется тем высоким престижем, социальным и духовным, которым испокон веков обладал в Эфиопии труд каллиграфа-переписчика. Женщина же, как занимающая в

---

[1] Здесь можно вспомнить уходящую вглубь веков теснейшую семантическую связь между писцом/письменами, грамотой/мудростью и пророчеством/откровением, которая отражена уже в имени месопотамского бога письма и всякого знания Набу, родственному слову «пророк» (евр. *naḇī*, сир. *nḇīyā*, араб. *nabī*). В восточнохристианском Средневековье данная связь акцентируется особо, отсылая ко временам, когда личность книгописца часто сочетала в себе черты книжника-пророка и писца-фиксатора пророчеств. Что касается непосредственно Эфиопии, то шотландец Джеймс Брюс, посетивший страну в 1770–1771 гг., пишет о «всяких юродивых, вещунах, которые в неистовстве предсказывают будущее» (цит. по: Чернецов, *Миф, живопись и историография,* с. 122). Та же ситуация сохранялась и в XX в.

[2] Подробнее о них см.: Тураевъ, Б. А., *Абиссинскіе магическіе свитки // Сборникъ статей въ честь графини Прасковьи Сергѣевны Уваровой*. М., 1916, с. 173–291; Mercier, J., *Rouleaux magiques éthiopiens*. Paris, 1979; Чернецов, С. Б., *Эфиопская магическая литература* // Антропологический форум № 2. Исследователь и объект исследования. СПб., 2005, с. 228–240.

иерархии творения второстепенную, подчиненную роль, не допускалась до столь ответственного занятия, требующего сугубого благоговения[1].

Что касается социального состава эфиопских книжных дел мастеров, то значительную их часть составляли (и составляют) так называемые *дэбтэра* (*däbtära*) – особое сословие начетчиков, людей, не имеющих духовного сана, однако получивших основательное богословское образование в монастырских школах[2] и подвизавшихся при церквях: помимо писцов из их среды рекрутировались книжники, гимнографы, певчие и исполнители священных танцев. Как правило, по уровню образования они на порядок превосходят собственно духовенство, особенно белое, среди которого, впрочем, также немало книгописцев. Окруженные ореолом таинственности книгописцы и носители сакральных знаний-*дэбтэра* вызывали у соплеменников чувство глубокого почтения, соединенное с мистическим страхом[3].

---

[1] Схожее положение дел наблюдалось и в ряде областей России: так, на вопрос известного археографа и собирателя рукописей В. И. Малышева о том, почему на Пижме женщины не занимались перепиской книг, наставник А. О. Осташев (ум. 1957) из с. Замежное ответил: «Не бабье это дело» (Малышев, В. И., *Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.* Сыктывкар, 1960, с. 18). – В Печорском крае немногочисленные «писицы» появляются лишь в XX столетии. Данное обстоятельство было вызвано тем, что в здешних местах труд книгописца ставился чрезвычайно высоко и доверять его «бабе» почиталось за грех. Кроме причин статусного характера, возможно, имеется и другое объяснение недопуска женщин к труду переписчика – физиологическое: частое нахождение в состоянии ритуальной нечистоты препятствовало их общению с любой святыней, в том числе – сакральной книгой. В то же время необходимо отметить, что неучастие женщин в создании манускриптов вовсе не было общим местом средневековой восточнохристианской традиции: среди женщин-переписчиков книг – свв. императрица Феодора (815–867), княжна Ефросиния Полоцкая (1101 – 1173) и многие другие. Бóльшая часть книгописных шедевров выговской школы XVIII–нач. XIX вв., являющих собой эстетическую вершину русского послераскольного книгописания, также была создана женщинами – местными «мастерицами».

[2] Об уникальном примере живой традиции средневекового образования, частично практикующегося в Эфиопии по сей день см.: Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 218–226.

[3] Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 208. Следует, однако,

Согласно утверждению эфиопских книжников, «в древности рукописи писались перьями, изготовленными из хвостового оперения кур или крупных хищных птиц», и лишь «в последние столетия для этой цели стали использоваться каламы»[1]. Сегодня на изготовления *ḳаламов* (*bər*, *qäläm*) идут несколько сортов местного бамбука или тростника (чаще всего *Arundo donax)*, а также растение с оригинальным названием «женский лук (оружие)», определяемое ботаниками как *Asparagus mitis*. После обрезки стебли высушивают и разрезают на отрезки приблизительно по 12 см в длину. Затем каждый отрезок затачивается с одной стороны (иногда затачивают обе стороны), а получившийся кончик обрезается и расщепляется. В зависимости от характера обреза перо может быть шире или уже. В процессе работы писчую трость неоднократно затачивают – обычно, исписав ею 2 листа. Для письма чернилами разных цветов (как правило, используются только черные и красные) берут разные *ḳаламы*[2]. Впрочем, иногда пользуются и одним, при перемене чернил вытирая его тряпицей. Один из местных апокрифов, входящий в сборник «Чудеса Иисуса», повествует о том, как маленький Иисус, обучаясь грамоте по Псалтири, «смешал чернила» на *ḳаламе*. После того, как строгий наставник дал ему пощечину, Иисус чудесным образом «разделил чернила»[3].

Для рисования миниатюр, помимо *ḳалама*, применяются кисти. На изготовление традиционных кистей идут волосы ослиной гривы, которые приклеивают к деревянной палочке соком эфиопского молочая[4].

Как уже упоминалось, традиционным писчим материалом для эфиопских мастеров по сию пору служит исключительно пергамен (*bərhanna, bəranna, räqq*). Чаще всего для его приготовления используют козьи шкуры, реже – овечьи и телячьи.

отметить, что с середины XX в. ввиду упадка церковного и распространения светского образования социальный статус *däbtära* значительно снизился.

[1] Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 214.

[2] Nosnitsin, *Ethiopian manuscripts,* p. 6.

[3] Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 214.

[4] Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 213.

Причем для книг обычно берут шкуры коз, а для свитков – овец. Кожа коз хотя и темнее овечьей, но более прочная. Что касается лошадиных шкур, весьма популярных в Гондаре в XVIII–XIX вв.[1], главным образом, из-за своего размера, то сегодня их практически не употребляют, поскольку лошадь как непарнокопытное и не жующее жвачку животное считается ритуально нечистой (Лев 11, 26)[2]. Также известны случаи использования кож антилоп и даже львов. Особо ценятся шкуры молодых животных. Обычно для написания Псалтири необходимо от 20 до 30 козьих шкур (овечьих – немного меньше), а для Четвероевангелия – от 30 до 50 в зависимости от размера шрифта[3].

Животное, чья шкура пойдет на выделку пергамена, сперва тщательно моют и только после этого убивают, причем с большой осторожностью, дабы не повредить кожу, а также избежать ее контакта с желчью и содержимым кишечника. Снятую шкуру замачивают в воде на срок от недели до десяти дней[4], после чего по краям каждой из ее сторон проделывают

---

[1] То был период культурного расцвета, когда потребность в пергамене стала особенно велика. Как правило, на пергамен шли истощенные клячи (животное ни при каких условиях не должно было быть хорошо откормленным, поскольку на пергамене из кожи жирного животного чернила попросту расплывались), которых резали в сухой сезон, с января по март – в это время их можно было купить за бесценок (Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 210).

[2] Эфиопские христиане впитали многие ветхозаветные обычаи, включая обрезание и запрет на употребление в пищу ряда животных, считавшихся ритуально нечистыми. И здесь снова напрашивается аналогия с древнерусской традицией и сохранившим ее наследие старообрядчеством, в котором, наряду с книгописанием, также практиковался ряд ветхозаветных гастрономических норм. Это совпадение представляется неслучайным: строгая прописанность не только культовой, но и бытовой «мелочи» отвечала природе ближневосточного «буквализма», общей книгоцентричности средневековой восточнохристианской традиции. Данные факты лишний раз напоминают нам то обстоятельство, что любая традиционная культура – явление чрезвычайно целостное, один компонент которого неразрывно связан с другим, и все они обуславливаются господствующей вероучительной доктриной.

[3] Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 216.

[4] В отличие от европейских пергаменщиков эфиопские мастера никогда не применяли (и не применяют) способствующий ослаблению волосяного покрова раствор гашеной извести.

отверстия, в которые продеваются палки. При помощи прочных веревок получившуюся конструкцию растягивают на деревянной раме (*mäwwaṭäriya*, *qänbär*) из 4-х брусьев (*läbäq*). Растянув шкуру, еще влажную мясную сторону очищают особым ножом с полукруглым лезвием (*mäqad*, *mäfaqiya karra*)[1] и пемзой (*märramämiya*, *märamämiya dəngay*). Затем коже дают высохнуть в тени в течение дня-двух и специальным инструментом (*mäṭräbiya*, *məlačč*), напоминающим тесло или узкую мотыгу, удаляют мех. Вслед за мехом, сбрызнув кожу водой (иногда в нее добавляют немного мыла), при помощи полукруглого ножа и пемзы удаляют мездру. После этого получившийся пергамен вновь просушивают и при необходимости полируют измельченным кальцитом (он же карбонат кальция: $CaCO_3$), называемым *hoṣa*, или округлым куском обожженной глины особого сорта (*mädmäṣ*, *mädmäṭ*). На заключительной стадии с помощью шила (*wäsfe*, *mäkfäčä*) и шаблона цельный лист пергамена размечают, прокалывая вдоль краев небольшие отверстия. Нарезав пергамен на отдельные листы (*kərtas*) нужного формата, отметины от шила, оставшиеся по краям листов, соединяют при помощи бамбуковой линейки и надавливающим движением проводят вдоль нее тупым шилом либо тыльной стороной ножа, оставляя, таким образом, отметины в виде строк, число которых всегда делается нечетным, так как по местному поверью четное число строк может «принести несчастье владельцу книги»[2]. Разметка проводится на внутренней стороне листа, прилегавшей к мясу. Размеченные листы соединяют в тетради, состоящие из четырех-пяти двойных листов. Непосредственно перед началом работы пергамен вновь полируется песком-кальцитом или куском глины[3].

Черные чернила (*qäläm*), употребляемые для написания основного объема текста, и по сей день часто изготовляются

---

[1] Такие ножи в изобилии запечатлены в византийской живописи. Известны они и по западноевропейской традиции: изображения ножей с полукруглыми лезвиями помещали на гербах цехов пергаменщиков европейских городов.

[2] Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 211–212.

[3] Nosnitsin, *Ethiopian manuscripts,* p. 7; Balicka-Witakowska, *Preparation of manuscripts*, p. 749.

традиционным способом. Причем нередко тот или иной писец имеет свой особый рецепт их приготовления. Обычный состав эфиопских черных чернил включает в себя следующие ингредиенты: 1) сажу, собираемую с кухонной посуды или керосиновых ламп; 2) сожженные и перетертые листья растений *Dodonea viscose*, *Osyris abyssinica* и *Entada abyssinica*; 3) жженую и перетертую кору горного бамбука (*Arundinaria elpina*); 4) обжаренные, пропаренные и растертые семена нуга (*Guizotia abyssinica*); 5) жженый и растертый бычий рог; 6) камедь эфиопской акации (*Acacia abyssinica*). Все вышеперечисленные компоненты тщательно перемешивают в ступке, а для придания чернилам блеска в полученную массу добавляют слегка поджаренную, проваренную и замешанную с водой мякину дагуссы (*Eleusine coracana*), ячменя, пшеницы или плевела. После этого смесь оставляют бродить в горшке, регулярно перемешивая. Через три месяца чернила готовы, однако для получения чернил более высокого качества необходимый срок брожения составляет полгода – за это время чернильная масса высыхает, ее вытаскивают из емкости, делят на блоки и используют по мере необходимости, разбавляя водой[1]. Приготовленные таким образом чернила могут храниться в течение многих лет. Качественные чернила отличаются блеском и насыщенным черным цветом.

Как и в целом ряде иных книгописных традиций в эфиопской ярко прослеживается владычная (царская) символика красных чернил[2]. Они выступают своего рода визуальным концентратом сакрального: ими пишутся имена Троицы; Христа; Богородицы; ангелов и святых; молитвенная формула «Во

---

[1] Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 212–213; Nosnitsin, *Ethiopian manuscripts,* p. 5–6.

[2] Для восточнохристианского Средневековья было характерно сравнение рубцов от бичей и ран от гвоздей и копья на теле Христа с пурпурным (красным) письмом, а самого тела – с папирусной хартией (Аверинцев, *Поэтика*, с. 126). Симптоматично, что писать пурпурными чернилами было одной из привилегий византийского императора, – «самодержавного вождя» (αὐτοκράτωρ), «помазанника» (χριστός), на котором почивал отсвет Мессии, – подчеркивающего таким образом свой сакральный статус божественного наместника на земле; ср.: «багрянородный» (πορφυρογέννητος) как эпитет детей императора, рожденных во время его правления.

имя Отца, и Сына, и Святаго Духа» – непременное вступление, предваряющее всякий текст; различные заголовки, а иногда и знаки препинания. Тесная связь красных чернил с миром божественных архетипов и, как следствие, наделение их целебными свойствами проступают и в факте использования красных чернил в качестве глазного лекарства[1].

Красные чернила готовили на основе растительных компонентов, но сегодня традиция изготовления аутентичных красных чернил фактически прервалась: они оказались почти полностью вытиснены чернилами промышленного производства, в которые лишь иногда добавляют гуммиарабик (камедь акации). Обычно фабричные чернила имеют розоватый или фиолетовый оттенок.

Помимо красных и черных в традиционном эфиопском книгописании применяются также зеленые чернила, впрочем, представляющие собой скорее краску, нежели чернила в строгом смысле слова, – их используют при рисовании миниатюр и плетеных заставок.

Палитра эфиопских манускриптов, несмотря на свою яркость, в целом довольно бедна, ограничиваясь в большинстве случаев лишь красным, желтым, зеленым и различными оттенками синего. Несмотря на то, что классические пигменты все больше уступают место заводским, традиция их изготовления не прерывается. Традиционные эфиопские краски готовят на основе пигментов преимущественно растительного происхождения, получаемых из корней, листьев, цветов и сока различных растений. Кроме растительных пигментов применяют также минеральные (охры и камни всевозможных оттенков) и получаемые из цветных металлов[2]. Эмульсией служат

---

[1] Balicka-Witakowska, *Preparation of manuscripts*, p. 749. Подробнее о «чернильных» мотивах исцеления и посвящения, а также символико-семантической связи чернил с причастием см.: Gudkov, A. G., *The eating of the scroll: the motif of creative initiation in the iconography of Roman the Melodist // Church Music and Icons: Windows to Heaven*. Proceedings of the Fifth International Conference on Orthodox Church Music University of Joensuu, Finland (3–9 June 2013) (*forthcoming*).

[2] Подробнее о традиционных эфиопских пигментах см., в частности: Wion A. *An Analysis of 17th-century Ethiopian Pigments // The Indigenous and the*

яичный белок или молоко. Золото за редкими и поздними исключениями местными книгописцами практически не употреблялось. Однако, несмотря на это, эфиопские рукописи довольно гармоничны, оригинальны и по-своему красивы.

В качестве чернильниц (*yäqäläm qänd*) эфиопские писцы используют рога козы, коровы либо антилопы: один рог для черных чернил, другой – для красных. Впрочем, красные чернила, если они промышленные, порой так и оставляют в заводской баночке. Как правило, «чернильницы» втыкаются прямо в землю или земляной пол перед писцом, но иногда для них делают специальную деревянную подставку с двумя отверстиями, в которые вставляют рога.

Если состав чернил и красочных смесей так или иначе варьировался, то сами чернильницы, орудие письма (тростниковая палочка-*ḳалам*) и основные стадии обработки пергамена, по всей видимости, не изменялись на протяжении сотен лет.

Эфиопские книгописцы, как правило, работают на открытом воздухе, сидя по древней традиции: на невысоком седалище, а часто – прямо на полу или земле, иногда подстелив под себя ткань либо циновку. Пергамен, под который иногда подкладывается уже готовая переплетенная книга, писец держит на согнутом правом колене, выпрямляя ногу по мере заполнения страницы. Справа от каллиграфа закреплены чернильницы и располагается необходимый инструментарий: запасные *ḳаламы*, нож для заточки пера, кусочек глины-*mädmäṣ*. Слева на подставке помещается копируемый текст. Перед работой книгописец сосредоточивается, отрешаясь от посторонних мыслей. Известна даже специальная молитва, которую читали, стремясь улучшить каллиграфический навык[1].

Пишут эфиопские мастера, хотя и медленно, но чрезвычайно тщательно и внимательно, – именно этой их особенностью объясняется весьма малое количество ошибок в эфиопских рукописях[2]. Да и сам унциальный характер письма не

Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th–17th centuries. Aldershot, 2004, p. 103–112.

1 British Library MS. *Or. 12511*, fol. 3v–4r / Balicka-Witakowska, E., *Preparation of manuscripts*, p. 749.

2 Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 214.



Апостол Лука. Последняя четверть XIV в.

способствует торопливости. Принявшись за работу, писец черными чернилами выводит основный текст, оставляя в нем лакуны, которые затем заполняет красным. Точно также каллиграф оставляет места для заставок и миниатюр, впоследствии заполняемые либо им самим, либо более профессиональным художником[1].

Что касается скорости переписки, то она зависит от целого

[1] Nosnitsin, *Ethiopian manuscripts*, p. 7.

ряда обстоятельств: опыта переписчика, его загруженности другими делами, характера самой работы.

В своих «Воспоминаниях» *баламбарас*[1] Махтеме Селасе Вольде Мэскель приводит правила, которые были установлены для писцов государственного скриптория, учрежденного в начале XX в. во дворце Гэби в Аддис-Абебе. Согласно этим правилам, на переписку Псалтири писцу отводилось пять месяцев, а на переписку Четвероевангелия – восемь. По словам *мэригета*[2] Гэбрэ Марйам, хороший писец, работая не покладая рук, переписывал Псалтирь за месяц. Однако в обоих случаях речь идет о профессиональных книгописцах, которых в Эфиопии насчитывались единицы. Большинство же переписчиков, совмещавших создание книг с прочими обязанностями (а у тех же *дэбтэра* их было довольно много), отличались меньшей скоростью работы. В их случае вышеназванные сроки следует, по-видимому, удвоить. В качестве примера сравнительно быстрой переписки можно привести Служебник конца XVII в. из коллекции д'Аббади (№ 72), вошедшей в собрание Национальной библиотеки Франции. Из приписки к манускрипту следует, что рукопись была выполнена за 63 дня: «Начата сия книга 6 магабита и закончена 9 генбота... в девятом часу»[3].

Сегодня среднестатистический книгописец обычно трудится над рукописью не более нескольких часов в день. Остальное время уходит на другие обязанности – работу на земле, уход за скотом, различные церковные служения. Таким образом, написание большой книги может занять целый год, а миниатюрного магического свитка – менее дня...

Наиболее полные сведения об инструментарии и особен-

---

[1] *Баламбарас* (*balambaras*) – в феодальной Эфиопии титул коменданта крепости; в XX в. – почетный придворный титул, прямого отношения к военной службе не имеющий.

[2] *Мэригета* (*märigeta*) – титул, присваиваемый духовному лицу, закончившему монастырскую школу духовной музыки, так называемый «Дом музыки» (*Zema bet*).

[3] Платонов–Чернецов, *Эфиопская рукописная книга*, с. 215–216. *Мэггабит* (*mäggabit*) и *генбот* (*gənbot*) – месяцы традиционного эфиопского календаря. Исходя из записи, книга переписывалась весной, с 15 марта по 17 мая.



Исаак Гарима (Абба Гарима). XVIII в.

ностях работы книгописцев средневековой Эфиопии нам дает всевозможный иконографический материал[1]. По большей ча-

[1] Об эфиопской живописи XIII–XIX вв. см., в частности: Jäger, O. A., *Äthiopische Miniaturen*. Berlin, 1957; Jäger, O. A., *Ethiopian manuscript paintings* // Ethiopia Observer. Vol. 4. Issue 11. 1960, p. 354–391; Jäger, O. A., Wright, S., *Ethiopia: Illuminated Manuscripts*. New York, 1961; Leroy, J., *Ethiopian painting in the late Middle Ages and under the Gondar dynasty*. London, 1967; Lepage, C., *Histoire de l'ancienne peinture éthiopienne (X^e-XV^e siècle). Résultats des missions de 1971 à 1977* // Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 121e année, № 2, 1977, p. 325–376; Chojnacki, S., *Major themes in Ethiopian painting: indigenous developments, the influence of foreign models and their adaptation, from the 13th to the 19th century*. Wiesbaden, 1983; Heldman, M., Stu-

сти – это многочисленные книжные миниатюры с изображениями пишущих евангелистов. Итак, остановимся на следующих примерах из эфиопской миниатюрной живописи XIV–XVIII вв.: 1) лист с изображением апостола Луки из манускрипта последней четверти XIV в. (*Walters MS. W.840*); 2) миниатюра с апостолом Матфеем из Евангелия XV столетия (*Gunda Gunde. 440*, fol. 13v); 3) изображение апостола Иоанна из Евангелия первой половины XVI в. (*Walters Ms. W.850*, fol. 153v); 4) миниатюра с апостолом Матфеем в Евангелии предположительно первой половины XVII столетия (fol. 21v); 5) изображение св. Аббы Гаримы (Исаака Гаримы) из рукописи XVIII в. (*Dabra Madara MS. C2 IV 92*, fol. 12v).

Несмотря на некоторую схематичность и наивность, характерную для всей эфиопской живописи, отобранные нами миниатюры дают достаточно полное представление как о средневековом книгописном инструментарии, который угадывается в них вполне определенно, так и о положении тела писца во время работы.

На трех из рассматриваемых миниатюр (за исключением четвертой и пятой) книгописцы, представленные апостолами-евангелистами, сидят на невысоких седалищах, положив на колени листы пергамена, которые они удерживают левой рукой. На пятой – св. Исаак Гарима, укутавшись в накидку, расположился в подобной позе прямо на земле. В ближневосточно-средиземноморском культурном ареале данная поза, принимаемая при письме, являлась общераспространенной и широко практиковалась, в том числе, и на Руси, где получила название «коленной»[1]. В тех или иных региональных вариаци-

---

art, C. M.-H., *African Zion: The Sacred Art of Ethiopia*. New Haven, 1993; Chojnacki, S., Gossage, C., *Ethiopian icons: Catalogue of the Collection of the Institute of Ethiopian Studies Addis Ababa University*. Milano, 2000; Mercier, J., *La peinture éthiopienne à l'époque axoumite et au XVIIIe siècle* // Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 121e année, № 1, 2000, p. 35–71; *Ethiopian Art: The Walters Art Museum*. Baltimore, 2001; Bosc-Tiessé, C., Wion, A., *Peintures sacrées d'Éthiopie: Collection de la Mission Dakar-Djibouti*. St-Maur-des Fossés, 2005. McEwan, R, McEwan, D., *Picturing Apocalypse at Gondär: A study of the Two Known Sets of Ethiopian Illuminations of the Revelation of St. John and the Life and Death of John*. Torino, 2006.

[1] Анонимный переписчик «Златоустника» 1622 г. в своей писцовой записи

ях ее изображения характерны не только для эфиопской, но и в целом для всей средневековой восточнохристианской живописи. Четвертая миниатюра несколько выделяется из предложенного ряда и чуть позже мы к ней вернемся.

Держа пергамен на коленях, эфиопские писцы не пользуются какой-либо дополнительной опорой, что отличает их от западноевропейских мастеров, которые вне скриптория использовали специальную доску, а при работе в скриптории – наклонный пюпитр, изображения которого часто встречаются в западных миниатюрах XV в.

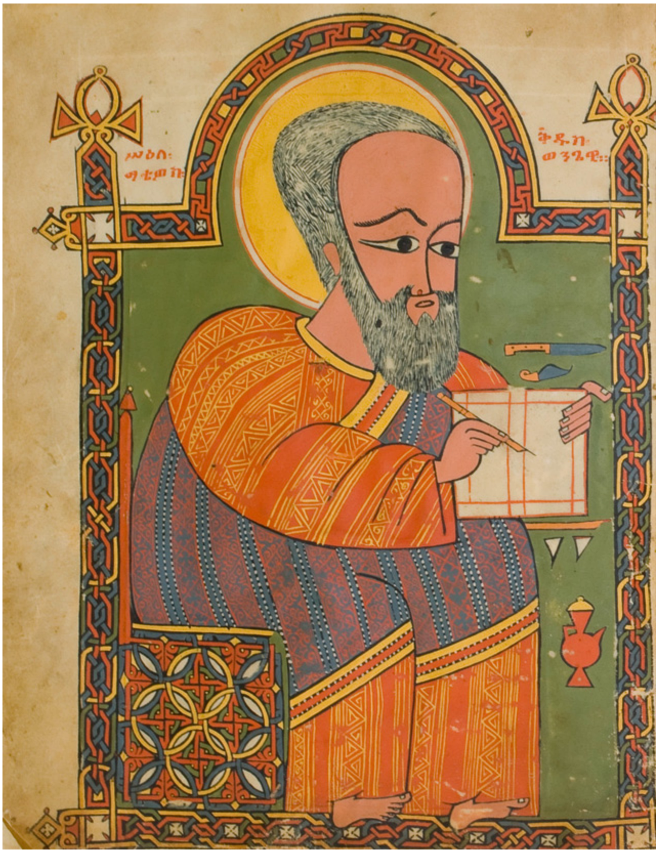
Рога-чернильницы на миниатюрах XIV–XVI вв. изображаются более упрощенно, нежели в живописи XVII–XVIII столетий. На миниатюре XV в. с евангелистом Матфеем обе чернильницы белые, тогда как на остальных работах они разного цвета: светлая – с красными чернилами и темная – с черными. Подставка для чернильниц, полностью соответствующая тем, что мы можем видеть и сегодня, четко обозначена лишь на миниатюре с Исааком Гаримой; на второй и третьей миниатюрах она отсутствует вовсе (по всей видимости, рога воткнуты прямо в землю); на миниатюре XIV в. из-за утраты красочного слоя ее изображение размыто (?); небольшую подставку, в которую воткнут рог с красными чернилами, мы можем наблюдать в работе XVII столетия.

Помимо чернильниц и подставок под них, в рассматриваемых работах представлены также *ḳаламы*; ножи – прямой (для заточки *ḳалама*) и с полукруглым лезвием (для исправления ошибок и помарок); кувшины с водой, которой по мере необходимости разбавляют чернила; кроме того, на миниатюре XIV в. изображен кусочек глины для полировки пергамена перед началом работы.

Обратим внимание и на изображение правой кисти писца, в которой он держит *ḳалам*. На всех представленных миниатю-

---

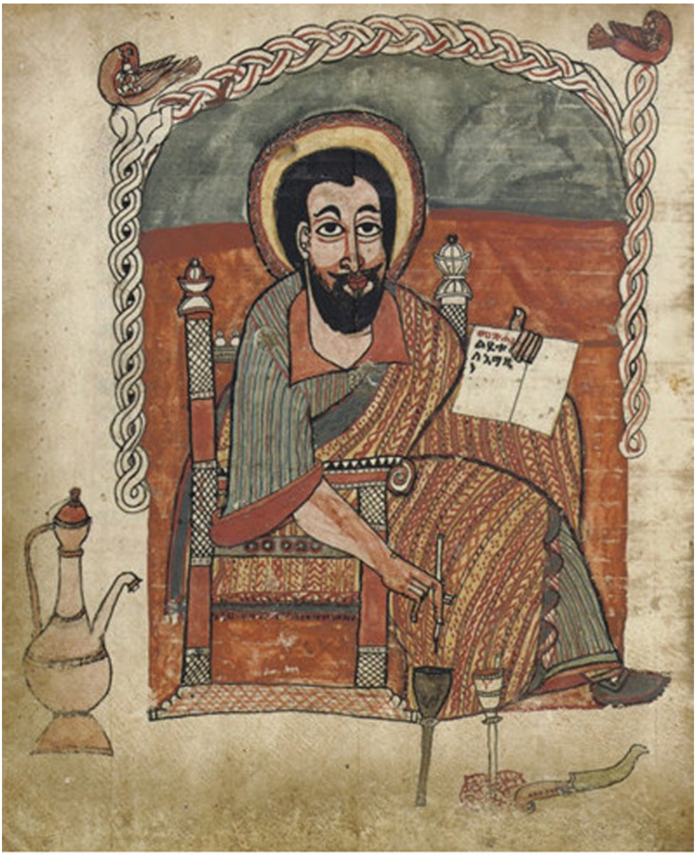
отмечает, что книга «свершена же бысть писанием коленным» (ГИМ. Чуд. 252, л. 363об. / Тихомиров, М. Н., *Записи XIV–XVII веков на рукописях Чудова монастыря* // Археографический ежегодник за 1958 г. М., 1960, с. 31). К началу XVII столетия в России данная поза уже начала вытесняться «застольной» и, по всей видимости, именно поэтому переписчик посчитал необходимым упомянуть, что он работал как в старину.



Апостол Матфей. XV в.

рах, а также в десятках других, что были просмотрены автором, оно полностью совпадает с привычным нам (и современным эфиопским книгописцам) положением руки при письме: большой и указательный пальцы захватывают *ḳалам* сверху, опираясь на согнутые и слегка прижатые к ладони остальные три пальца.

Выше мы уже упомянули, что миниатюра, предположительно относящаяся к первой половине XVII в. и изображающая апостола Матфея, несколько выделяется на фоне остальных работ. Рассмотрим ее подробнее: весьма изысканная для



Апостол Матфей. Начало XVII в.

эфиопской миниатюры живопись с тщательной прорисовкой деталей; апостол, с выраженными европейскими чертами лица и характерным зачесом усов; стул, в котором угадываются черты португальской мебели XVI–XVII вв.; изящный кувшин; чернильницы, напоминающие скорее фужеры, нежели рога, – все это дает основание предполагать, что миниатюра была выполнена высокопрофессиональным художником, знакомым с западноевропейским искусством своего времени и явно увлекавшимся новыми культурными веяниями. Заказчиком рукописи мог быть местный иерарх или феодал – возмож-

но, униат, так или иначе связанный с португальцами, имевшими в тогдашней Эфиопии значительное влияние (с 1622 по 1636 г. Эфиопская Церковь находилась в унии с Римом и ее последовательно возглавляли португальцы, иезуиты Петр Пезом и Альфонсо Мендес)[1]. Впрочем, хотя апостол и сидит на вполне европейском стуле, этот стул невысок, левая нога евангелиста приподнята, а правая немного вытянута вперед – по большому счету также изображаются писцы и в отсутствии стула и точно в таком положении работают современные книгописцы. Но в то же самое время данная миниатюра ярко отражает атмосферу эпохи, улавливает ее дух, лишний раз напоминая зрителю о реалистичном характере средневековой живописи, в которой неразрывно соединились два мира – мир сакральных образов священной истории и мир посюсторонний, куда эта история проецируется.

Подведем некоторый итог: изобразительным материалом Средних веков не только не до́лжно пренебрегать, но он является главным и вполне объективным источником наших знаний об инструментарии и особенностях работы каллиграфов и миниатюристов соответствующей эпохи. Традиционные книжные иллюстрации отображают одновременно как архетипическую (Христа, Богоматерь, апостолов, святых, царей и героев прошлого), так и наличную, современную им действительность. Это прекрасно видно на примере рассмотренных нами миниатюр, на которых апостолы, за исключением Матфея даже никогда не бывавшие в Эфиопии, изображаются с характерными атрибутами местных книгописцев; а относящееся к XVII столетию изображение апостола Матфея – единственное из всех, на котором присутствует стул – абсолютно достоверно передает прокатолические и в целом проевропейские устремления части эфиопской элиты того времени, когда страна находилась под особенно сильным духовным и культурным влиянием Запада: таким образом, данные иллюстрации прекрасно подтверждают факт отражения средневековой

[1] Подробнее о португальско-эфиопских культурных связях в XVI–XVII вв. и их отражении в изобразительном искусстве см. сборник: *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th centuries*. Aldershot, 2004.

живописью той наличной реальности, которая соответствует времени и месту ее создания[1].

В начале данной статьи мы писали о возможности экстраполяции ее выводов на книжно-рукописные традиции иных регионов, с целью прояснения тех или иных вопросов, касающихся обихода книжных дел мастеров. Примером подобного рода может послужить вопрос относительно распространенности на Руси так называемого «коленного писания». В частности, И. В. Лёвочкин полагает, что на практике оно не имело места вовсе, а его отражение в книжной миниатюре было лишь данью живописному канону[2], с чем, по нашему мнению, никак нельзя согласиться, поскольку данной точке зрения противоречит не только масса изобразительных источников (а им, как мы уже выяснили, не только можно, но и нужно доверять) и приведенная выше писцовая запись, но и свидетельства очевидцев, включая непосредственных представителей поздней книжно-рукописной традиции[3]. Конечно, в том, что данная

---

[1] В этой связи нелишне вспомнить, что когда на рубеже XVI–XVII вв. в России «коленное писание» постепенно стало уступать место «застольному», параллельно с этим схожий процесс начался и в традиционной живописи – именно в то время появляются первые изображения пишущих за столом персонажей.

[2] По мнению И. В. Лёвочкина, изображения пищущих евангелистов – «всего лишь символы» и «не могут быть источниками для определения процесса работы русских писцов», а «процесс создания текстов на пергамене и на бумаге в России начинался и заканчивался на рабочем столе» (Лёвочкин, И. В., *Основы русской палеографии*. М., 2003, с. 91). Остается, однако, неясным, почему автор игнорирует наличие изображений иных персонажей, пишущих «коленным писанием» – к примеру, писцов монастырского скриптория в лицевом «Житии прп. Сергия Радонежского» конца XVI в. (НИОР РГБ. Ф. 304/III. № 21, л. 4), которые отнюдь не «символы».

[3] Генрих фон Штаден в своих «Записках о Московии» (1578 г.) пишет следующее: «Помощники дьяков или подьячие держали свои чернильницы с перьями и бумагой в левой руке и на коленке переписывали грамоту набело» (Генрих фон Штаден., *О Москве Ивана Грозного. Записки немца-опричника* / пер. с нем. И. И. Полосина. Л., 1925, с. 85). По воспоминаниям В. И. Малышева, которому посчастливилось общаться с одним из последних крупных печорских книгописцев Т. И. Мяндиным (1874–1964), «во время переписки он держал лист не на столе, а клал его на правое колено, как делали писцы в глубокую старину (Как и сегодня делают эфиопские книгописцы! – *А. Г.*). Так, по его словам, было «сподручнее» работать. Этому приему писания его

поза глубоко символична (мы бы назвали ее «архетипической»), автор абсолютно прав. Однако для представителя традиционной культуры архетипы – вовсе не отвлеченная абстракция, но то, что определяет всю его жизнь и все его действия, тем более в такой тонкой и ответственной сфере как художественное творчество.

Впрочем, вернемся в Эфиопию. Пережив некоторый упадок в период гражданского конфликта середины 70–80-х гг. XX в., труд переписчика снова обретает здесь свой былой престиж параллельно с демонтажем социалистической системы в начале 90-х. Сегодня местные книгописцы играют не последнюю роль в культурной политике страны, а их продукция пользуется устойчивым спросом не только на внутреннем рынке среди состоятельных набожных обывателей, но и зарубежом, будучи одним из важных эфиопских брендов, весьма желанным для многих коллекционеров.

Пыль веков покрыла плотным слоем переплеты древлих манускриптов, сравнялись с землей могилы их создателей, но память о книгописцах живет на страницах старинных рукописей. А тем временем где-то в пригороде Гондара, следуя модели завещанного «благочестивыми предками» ритуала, представители нового поколения книжных дел мастеров, как и в заветную старину, творят молитву, берут писчую трость и начинают выводить буквы сакрального языка-*гэʿэз*, погружаясь «в священное и непреходящее Время»...

обучили в старообрядческой школе, в которой все писали на коленях» (Малышев, *Усть-цилемские рукописные сборники,* с. 19). См. также: Малышев, В. И., *Как писали рукописи в Поморье в конце XIX–начале XX в.: К вопросу об изучении техники и быта поморского книгописца* // Известия Карело-Финской научно-исследовательской базы АН СССР. № 1. Петрозаводск, 1949, с. 73–84.

TURCICA

Антон Притула

Syroturcica: двуязычное строфическое стихотворение монгольского времени[1]

Публикуемый здесь поэтический текст ранее не издавался, хотя в силу своей необычности многократно привлекал внимание исследователей. Впервые он был упомянут Альфонсом Минганой в его работе, посвященной истории распространения христианства в Средней и Центральной Азии[2]. Более подробное описание текста было выполнено Вильгельмом Хеффенингом[3]. В статье, посвященной сиро-тюркским литургическим текстам, главным образом, на материале рукописи из коллекции Минганы (*Mingana 51*, упомянуты также кембриджские рукописи *Add. 2041*, *Add. 2820*, *Add. 2055*), исследователь предложил краткий анализ языковых и метрических особенностей рассматриваемого стихотворения[4]. В дальнейшем несколько других специалистов также касались этого текста в своих работах[5].

Представленный стихотворный памятник неизменно связывается в рукописях с именем H̱āмӣса бар Ḳардāẖē, восточно-

---

[1] Выражаю признательность Д. Садофееву за помощь в работе.

[2] Mingana, A., *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document* // Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 9:2 (1925), p. 338.

[3] Heffening, W., *Liturgische Texte der Nestorianer und Jakobiten in Süd-Türkischen Mundarten* // Oriens Christianus 11/[33] (1936), S. 232–235.

[4] Heffening, *Liturgische Texte der Nestorianer und Jakobiten in Süd-Türkischen Mundarten*, S. 233.

[5] См., напр.: Borbone, A., *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident: Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281–1317)*, Paris, 2008, p. 55; Mengozzi, A., *The History of Garshuni as a Writing System: Evidence from the Rabbula Codex / Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics, Held in Udine, May 21st–24th, 2007* / Ed. Frederick Mario and Grassi, Giulia Francesca. (History of the Ancient Near East; Monographs, 10). Padova, 2010, p. 297, notes 1, 2. В последней работе приводится несколько публикаций по сиро-тюркским текстам.

сирийского поэта арбельского литературного круга конца XIII–начала XIV вв. Наследие этого выдающегося литератора до недавнего времени оставалось вне поля зрения исследователей. Однако за последние годы ситуация заметно изменилась, было написано несколько статей, посвященных разным аспектам его творчества[1].

Наиболее полный обзор существующих списков произведений Ḫа̄мӣса предпринял Алессандро Менгоцци. По мнению исследователя, поэтический сборник Ḫа̄мӣса сложился в XIV в. В статье перечислены также и списки рассматриваемого нами произведения: рукопись Ватиканской библиотеки *Borg. Syr. 33* (f. 240v–242v), предположительно XV в., упомянутые рукописи Кембриджского собрания *Add. 2041* (f. 114), XVIII в., *Add. 2820* (f. 114), 1882 г., *Add. 2055*, а также *Mingana 51* в Бирмингемском собрании. Исследователь установил, что в большинстве списков этот текст находится в разделе *сōғӣṯ*.

Сирийские строфы этого памятника, имеющие форму четверостиший, написаны размером 7-7-8-8. Каждая из них – со

---

[1] Taylor, D., *'Your Sweet Saliva is the Living Wine': Drink, Desire, and Devotion in the Syriac Wine songs of Khāmīs bar Qardāhē // The Syriac Renaissance* / ed. H. Teule, C. F. Tauwinkl, B. ter Haar Romeny, J. van Ginkel. Leuven/Paris/Walpole, 2010, p. 31–52; Mengozzi, A., *The Kṯāvā of Khamis bar Qardahe: Preliminary Remarks on the History of the Text / Syriac Encounters: The proceedings of the Sixth North American Syriac Symposium*. Duke University, Durham, North Carolina, June 26–29, 2011 (*forthcoming*); Barotto, A., Riberi, P., Volpicelli, M., Mengozzi, A., *La verità visibile nella natura e nella scrittura. Sul baco da seta di Khamis Bar Qardaḥe (fine del XIII secolo) /* Kervan – Rivista Internazionale di studii afroasiatici, n. 13/14 – luglio 2011, p. 47–55; Mengozzi, A., *Persische Lyrik in syrischem Gewand. Vierzeiler aus dem Buch des Khamis bar Qardaḥe* (Ende 13. Jahrhundert), Syrologentag (Göttingen, 16.–17. Dezember, 2011) (*forthcoming*). Выражаю глубокую признательность Алессандро Менгоцци за предоставление текстов своих неопубликованных работ. Несколько статей о творчестве этого поэта было написано автором настоящей публикации: Притула, А. Д., *Ḫа̄мӣс бар Ḳарда̄ḥē, восточносирийский поэт конца XIII в.* / Символ, № 61. (Париж–Москва, 2012), с. 303–317; Притула, А. Д., *Ḵа̄мӣс бар Ḳарда̄ḥē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг* / Христианский Восток, № 6 (XII). (СПб.–М., 2013), с. 216–243; Притула, А. Д., *Бар ʿЭḇрōйō, Ḫа̄мӣс бар Ḳарда̄ḥē: из Ниневии в Фарс* / Сборник в честь В. А. Лившица (*в печати*); Pritula, A., *Die Entwicklung der ost-syrischen Dichtung von Ḫāmīs: ein Hochgesang in Ehren von Bar ʿEbrōyō, ein Wein-Gedicht für die Khan-Residenz,* Syrologentag (Göttingen, 16.–17. Dezember, 2011) (*forthcoming*).

своей внутренней рифмой, по единой схеме: в первом, втором и четвертом стихах (*aaxa*). В тюркских строфах стихи имеют нерегулярное колебание от 8 до 10 слогов. Рифмовка здесь устроена по схеме *aabb*, за исключением строфы 10, что, однако, может быть опиской.

В тюркском переводе встречается множество сиризмов, например, *br* m_{a}*rym (сын Марии),* – устойчивое сочетание, используемое поэтом в качестве рефрена. Такого же происхождения аббревиатура *wš*$_{a}$*r* от сир. *wšrk' (и прочее),* а также *'w*$_{\bar{o}}$*š*$_{a}$*ʿn* (пальмовые ветви). Кроме того, в припеве используется частица *d*, в данном случае, в качестве подчинительного союза, что обычно для сирийского языка. Столь широкое использование заимствований, как в области терминологии, так и в области синтаксиса обычно для переводных текстов религиозного характера, особенно литургических, где близость к оригиналу должна быть максимальной.

Тем не менее, некоторые термины, используемые в тюркской версии, говорят о противоположной тенденции. Она заключается в очевидной адаптации текста к традиции, на язык которой выполняется перевод. Ярким примером тому служат переводы Священного Писания на персидский, выполненные также в монгольское время[1].

Неудивительно поэтому, что в тюркском тексте имя Иисус передано в привычном мусульманском варианте ʿĪsā (ʿy$_{\bar{\imath}}$s'$_{\bar{a}}$), в последней, четвертой строке каждой строфы, выполняющей функцию рефрена. При этом, однако, в сирийском тексте ему соответствует не имя Иисуса, а слово «Мессия» (сир. *mšīḥā,* араб. *al-masīḥ*). Сирийскому слову ܐܟܠܩܪ̈ܨܐ («клеветник») соответствует арабское *šayṭān* (š$_{\bar{a}}$yṭ$_{\bar{a}}$n) (строфа 3), используемое народами исламского ареала. Слово *kalīsā* (kly$_{\bar{\imath}}$s'$_{\bar{a}}$), отмеченное в тюркском тексте (строфа 11), типично для обозначения Церкви в персидском языке. Именно этот термин использует Рашӣд ад-Дӣн при упоминании восточносирийской церкви, основанной Дукуз Хатун, женой хана Хулагу в ставке Ильха-

---

[1] См.: Притула, А. Д., *Христианство и персидская книжность XIII–XVII вв.* (Православный Палестинский сборник, 38/101). СПб., 2004, с. 15, 28, 37.

нидов на горе Ā̄лā-Ṭāḳ (Иранский Азербайджан)[1]. Эта церковь продолжала существовать после смерти основательницы в 1265 г., в ней совершались богослужения с участием католикоса Церкви Востока, по крайней мере, до 1291 г. В последних, очевидно, принимал участие и Х̱āмӣс бар Ḳардāẖē, как это следует из его стихов[2].

Такие топонимы, как Вифлеем (строфа 1) и Иордан (строфа 2), присутствующие в сирийском варианте, опущены в тюркском, очевидно, как малознакомые тюркской аудитории. Сильный отход от сирийского прототипа заметен и в припеве, который, по-видимому, специально адаптирован к тюркской аудитории. Он подчеркнуто прост, энергичен, с членением, подчеркивающим ритмический повтор: z$_{e}$h m$_{a}$rym. p$_{\bar{a}}$k m$_{a}$rym. nw$_{\bar{u}}$r m$_{a}$rym. š$_{\bar{a}}$hm$_{a}$rw$_{\bar{a}}$ry$_{\bar{ı}}$d *d*mrym dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{ı}}$š. Персидское слово š$_{\bar{a}}$hm$_{a}$rw$_{\bar{a}}$ry$_{\bar{ı}}$d («Царская жемчужина»), весьма распространенный образ в поэтической традиции иранского круга, причем, первое слово композита – š$_{\bar{a}}$h – обозначает обычно уже не буквально принадлежность к царю, но выражает экстраординарное качество объекта, например, šāhkār (шедевр, досл. «царская работа»).

Не менее расходится с сирийским оригиналом и текст строфы 11 («Строфы Церкви»): в третьей строке вместо Тела и Крови, дарованных Церкви читаем: n$_{\bar{a}}$m$_{\bar{a}}$z qy$_{\bar{ı}}$lmy$_{\bar{ı}}$š krm$_{a}$tlr gw$_{\bar{o}}$rsatmy$_{\bar{ı}}$š («Сотворил Ты *намаз* и показал чудеса»). Оба термина были в обиходе в мусульманском окружении: *nāmāz* для обозначения молитвы, *karamat* – обозначение чудес, которые творили пророки. Очевидно, публикуемый здесь памятник ориентирован на общины, проживавшие в мусульманском окружении.

Остается открытым вопрос, какому кругу читателей или слушателей адресован этот текст. Простота и некоторая даже примитивность тюркской части бросаются в глаза. Это же относится и к сирийскому оригиналу, сочиненному, вероятно

---

[1] Borbone, P. G., Orengo, A., *Stato e chiesa nell'Iran Ilkhanide. La chiesa alla corte di Arghon nelle fonti siriache e armene* // Egitto e Vicino Oriente, XXIX, 2006, p. 335.

[2] См.: Taylor, *'Your Sweet Saliva is the Living Wine',* p. 48; Mengozzi, A., *The Kṯāvā of Khamis bar Qardahe*, p. 3; Притула, *Х̱āмӣс Бар Ḳардāẖē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг*, с. 224–225.

специально «под перевод». Последнее, однако, не заставляет усомниться в авторстве Ḫāмӣса, многие произведения которого отличаются сложностью и элитарностью. В рассматриваемую эпоху (кон. XIII—нач. XIV вв.) сирийская поэзия достигла уровня, когда жанровые требования и задачи детерминировали используемый стиль. В частности, с элитарными стихами этого поэта сильно контрастируют его же гимны, предназначенные для хорового исполнения в Церкви. По простоте они подчас превосходят даже аналоги своего жанра. Можно предположить, что автор ставил себе цель, или даже получил заказ, создать некое гимнографическое произведение, отвечающее вкусам тюрков. В целом четверостишия на различные темы находятся в русле поэтической моды этого периода (персидское влияние); в сборнике Ḫāмӣса они присутствуют в большом количестве[1].

Неизвестно, являлся ли автор сирийского текста одновременно переводчиком. Более вероятным кажется, что эту работу выполнял другой книжник, тюркского происхождения, возможно, находящийся в контакте с Ḫāмӣсом. При этом весьма вероятно, что текст должен был исполняться на обоих языках. Использование рефрена *br mrym* («Сын Марии») в конце каждой строчки сирийского оригинала представляется очень удачным для этих целей — это словосочетание воспроизводится в тюркском переводе, что создает впечатление единства обеих составляющих текста. Кроме того, этот оборот не очень типичен для сирийской гимнографии, но, скорее, также является адаптацией к терминологии исламского ареала (калька с арабского *Ibn Maryam*). Очевидно, каждая строфа представляют собой тропарь, т.е. она должна была исполняться хором в соответствующий праздник, причем, на обоих языках поочередно.

Попытаемся выяснить на основании языковых данных, к какой региональной подгруппе тюркоязычных народов могли относиться заказчики текста. В тридцатые года прошлого столетия Хеффенинг, изучавший рукопись *Mingana 51* предполо-

[1] Публикацию четверостиший Ḫāмӣса готовит А. Менгоцци: Mengozzi, *Persische Lyrik in syrischem Gewand*.

жил, что этот текст написан на азербайджанском языке или наречии (*azeri*)[1]. Исследователь не конкретизировал, однако, на основании каких признаков он пришел к такому выводу. Постараемся выделить их, заранее оговорившись, что наши наблюдения в принципе подтвердили эту гипотезу:

1) Числительное qy$_{\bar{\imath}}$rẖ̮ (сорок) написано со знаком *rukkāḵā* обозначающим спирантизацию, что присущее азербайджанскому языку в этом слове. При этом сразу исключается чагатайский язык (староузбекский), с конечным смычным[2], а также уйгурский в выпадением *r* в данном числительном[3].
2) Глаголы, начинающиеся со звука *g*, невозможного в анлауте, например, в чагатайском[4], но характерного для азербайджанского.
3) Использование «прошедшего субъективного» времени (глаголы с аффиксом =*myš*) с оттенком нарративности[5].
4) Дательный падеж с окончанием на *–a/ə* в значении конечного пункта движения (см., например, строфа 4: *qw*$_{\bar{u}}$*ds'*$_{\bar{a}}$ *gy*$_{\bar{\imath}}$*rmy*$_{\bar{\imath}}$*š* – въехал в Иерусалим)[6].
5) Наличие в анлауте *d* (вм. *t*), например, в производных от «*рождать*» (dw$_{\bar{u}}$ḡ$_{\bar{a}}$n' dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š); в то время, как первичной в тюркских языках, по-видимому, является форма с начальным *t*[7].

---

[1] Heffening, *Liturgische Texte der Nestorianer und Jakobiten in Süd-Türkischen,* S. 232.

[2] Щербак, А. М., *Грамматика староузбекского языка*, М.–Л., 1962, с. 137.

[3] *Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву «Ḳ»* / Авт. сл. статей Л. С. Левитская, А. В. Дыбо, В. И. Рассадин. М., 2000, с. 236–237.

[4] Щербак, *Грамматика староузбекского языка*, с. 81.

[5] Гузев, В. Г, *Староанатолийско-тюркский язык* / Тенишев, Э. Р. (отв. ред.), *Языки мира. Тюркские языки*. М., 1997, с. 122.

[6] Ширалиев, М. Ш., Севортян, Э. В. (ред.), *Грамматика азербайджанского языка (фонетика, морфология и синтаксис)*. Баку, 1971, с. 45–46.

[7] Севортян, Э. В., *Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «В», «Г», «Д»* . М., 1980, с. 247.

Безусловно, для описываемого периода говорить о выделении азербайджанского языка как самостоятельного еще рано; предполагается, что это происходит в XVI в. Однако, есть все основания утверждать, что рассматриваемая часть текста написана на наречии, относящемся к юго-западной (огузской) группе тюркских языков, к которой относятся современные: турецкий, азербайджанский, туркменский. Причем, классифицирующим признаком западной ее подгруппы, огузо-сельджукской (XIII–XIV вв., включает сельджукский, османский, староазербайджанский), является спирантизация *q*[1]. Колебание qïrq~ qïrḫ отмечено уже в огузском языке X–XI вв.[2] Еще одна общая особенность этой группы – дательный падеж на -*a*[3].

Миграция западной подгруппы огузов на Ближний Восток и в Анатолию происходила из Средней Азии в XI–XIII вв. Существенно, что еще в X–XI вв. они приняли ислам, что привело к проникновению в их речь большого количества арабо-персидской лексики, связанной с последним. Неслучайно поэтому то, что в публикуемом здесь тексте она активно используется. Очевидно, часть этих мигрантов была христианской, возможно, она была обращена из ислама при Ильханах, когда это было возможно[4]. По вышеизложенным причинам придется исключить из круга адресатов этого памятника всех знаменитых тюрок-христиан ильханидского круга, происходящих из восточнотюркского ареала: например, христианку Докуз Хатун, жену хана Хулагу[5], а также уйгура католикоса

---

1 Грунина, Э. А., *Огузский язык X–XI вв.* / Тенишев, Э. Р. (отв. ред.), *Языки мира. Тюркские языки*. М., 1997, с. 85.

2 Грунина, *Огузский язык X–XI вв.*, с. 87.

3 Гаджиева, Н. З., *Тюркские языки* / Тенишев, Э. Р. (отв. ред.), *Языки мира. Тюркские языки*. М., 1997, с. 20.

4 В рассматриваемый период известны также и исторические персонажи, связывавшие себя с исламом и христианством одновременно. Этой проблеме посвящена чрезвычайно интересная статья М. Г. Крамаровского (Крамаровский, М. Г., *Солхат: Аллах и Мессия в культуре крымской улицы XIV в.* // Христианский Восток, № 6 (XII). (СПб.–М., 2013), с. 559–577). По его же устному замечанию, такую широту взглядов и независимость от религиозной общины могла себе позволить городская верхушка.

5 Докуз Хатун была кераиткой, т.е. происходила из монгольского племени, но степень тюркизации этих группы, по-видимому была значительной.

Йаб̱алāху III (1281–1317), который мог бы быть заказчиком текста. Представляется, что заказчиками, по-видимому, не могли быть *qayāčī*, скалолазы тюрки-христиане, использовавшиеся Ильханами при штурме горных крепостей. Эта группа была расквартирована в Арбеле, родном городе Ḫāмūса[1]. Ее нелояльность к администрации привела к резне арбельских христиан в 1310 г. Но, если верны свидетельства современников, они пришли на Ближний Восток вместе с монголами из восточного Туркестана и избегали контактов с мусульманами, к которым относились враждебно. В этом случае данный текст, был бы им просто непонятен, хотя бы с точки зрения лексики.

Кроме текста, публикуемого здесь нам известно лишь небольшое количество христианских литургических текстов западнотюркского круга[2], в отличие от восточнотюркских (восточный Туркестан, прежде всего монастырь Булайик). Сравнивая данный текст с современной ему группой сиро-тюркских из восточного Туркестана, можно выделить следующие особенности: в обоих случаях наблюдаются две противоположные тенденции: влияние сирийского оригинала, проникающее, подчас и в синтаксис, и, с другой стороны, попытка адаптации к господствующей местной религиозной традиции. Однако, в случае туркестанской группы текстов, это буддизм, что проявляется в терминологии.[3]

Еще одно важное отличие двух вышеупомянутых групп:

---

[1] Borbone, P. G., *Syroturcica 3. Hülegü's Rock-climbers: a Short-lived Turkic Word in 13th–14th Century Syriac Historical Writing* / Studies in Turkic philology. Festschrift in honour of the 80th birthday of Professor Geng Shimin / ed. Zhang Dingjing and Abdurishid Yakup. Minzu, 2009, p. 290–291.

[2] Это, например, пара гимнов в рукописях *Mingana 520*, *Mingana 184*, *Mingana 469* (см.: Heffening, *Liturgische Texte der Nestorianer und Jakobiten in Süd-Türkischen,* S. 232); см. также: Younansardaroud, H., *Die türkischen Texte aus dem Buch 'Manuel de Piété' von Paul Bedjan (1893) /* B. Burtea, J. Tropper, H. Younansardaroud (eds.) / Studia Semitica et Semitohamitica. Festschrift für Rainer Voigt anläßlich seines 60. Geburtstages am 17. Januar 2004. Münster, 2005, S. 489–525. Кроме того, библиография по этому кругу текстов приводится в работе А. Менгоцци: Mengozzi, *The History of Garshuni as a Writing System: Evidence from the Rabbula Codex*, p. 297, n. 2.

[3] Dickens, M., *Syro-Uigurica II: Syriac Passages in U338 from Turfan* // Hugoye: Journal of Syriac Studies, 16:2 (2013), p. 309; Zieme, P., *Notes on a bilingual prayer book from Bulayık* / Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East

туркестанские сиро-тюркские тексты существовали в ареале, находящемся на периферии сирийской книжности, к середине XIV в. демонстрируют утерю связи с этой традицией, что привело огромному количеству ошибок в сирийских словах, как это продемонстрировано в работах Марка Диккенса[1]. Западная группа сиро-тюркских текстов появилась в самом центре ареала этой книжности и существовала лишь как комплемент в сирийских богослужебных рукописях, переписчикам которых зачастую была не понятна как раз тюркская часть. Этим, скорее всего, и объясняется пометка: *«по-монгольски»* (ܡܘܓܠܝܬ). Группа людей, для которой был предназначен текст, по-видимому, была на службе у династии Ильханов, а нюансов переписчик протографа не знал. То, что эта помета связана с топонимом Моголистан (Туркестан, регион создания большинства сиро-тюркских текстов), как предположил А. Мингана[2], не соответствует действительности, поскольку в данном случае налицо западнотюркские черты. Точнее, такая связь могла возникнуть в сознании книжника, не знавшего этого языка. Важная орфографическая особенность рассматриваемого текста – написание *ā scriptio defective* (напр.: ܓ̰ܵ *царь, «хан»*), в отличие от прочих долгих гласных. Последнее не характерно для туркестанской сиро-тюркской традиции, выписывающей обычно весь вокализм *scriptio plena*. Очевидно, рассматриваемый здесь текст написан переписчиками, привычными к нормам *сирийской* орфографической традиции. Это, между прочим, сближает данную группу текстов с арабским гаршуни (каршуни). Это же относится и к графеме ܓ̰, обозначающей *č/c* и заимствованной из последнего; ее подстрочная часть представляет собой контуры ح и ج. Напомним, что в туркестанской группе эти тюркские фонемы обозначаются через

Syriac Christianity in China and Central Asia (Orientalia–Patristica–Oecumenica, 1) / ed. Dietmar W. Winkler & Li Tang. Wien, 2009, p. 167–180.

[1] Dickens, M., *Multilingual Christian Manuscripts from Turfan* // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 9 (2009), p. 22–42. См. особ. p. 33: «[…] this text demonstrates that the monks at a later stage of the community were far more comfortable with Uyghur script than Syriac script, so they transliterated the Psalter and other liturgical texts from the latter into the former».

[2] Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East*, p. 338.

ܓ̰, даже в словах иранского происхождения, ибо арабская графика там не использовалась.[1]

Поскольку из вышеизложенного следует, что единой тюркской христианской литературной традиции в монгольскую эпоху не существовало, мы предлагаем ввести в обиход два следующих термина: *западнотюркское гаршуни (каршуни)* для группы малоазийско-ближневосточного ареала и *восточнотюркское гаршуни* для сиро-тюркских текстов восточнотуркестанского, монгольского и китайского ареалов. Первая, весьма ограниченная группа, еще требует обстоятельного изучения.

Об издании данного текста

На данном этапе нам, к сожалению, были доступны не все упомянутые списки публикуемого произведения, поэтому критическое издание текста пока неосуществимо. В настоящей публикации мы использовали рукопись *Borg. Syr. 33.*

При передаче тюркской части текста версии мы пользовались транслитерацией, но старались также сохранить сирийские огласовки, использованные в рукописи, поместив их в нижнем регистре строки. Такое частичное смешение транскрипции и транслитерации вызвано условностью сирийской системы вокализации применительно к тюркскому языку, кроме того, эта вокализация даже и в сирийском языке бывает избирательной. Мы не могли ее полностью игнорировать (используя лишь транслитерацию), но и оснований для строгого транскрибирования, кажется, недостаточно. Особую графему для č/c в тюркских строфах мы сохраняем в наборе (ܟ̰) и транслитерируем как *č*. Прочие добавочные звуки, отмеченные в тюркской части: ܚ̮ – ẖ; ܓ̣ – ḡ.

[1] См., напр.: Хвольсонъ, Д. А., *Сирійско-тюркскія несторіанскія надгробныя надписи XIII и XIV столѣтій, найденныя въ Семирѣчьѣ*. СПб., 1895, с. 120, 128; см. также надписи из Олон-Суме: Borbone, P. G., *Syroturcica 1. The Önggüds and the Syriac Language / Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock* / Edited by G. A. Kiraz. (Gorgias Eastern Christian Studies, 3). Piscataway (NJ), 2008, p. 6.

Ḫ̮āмӣс бар Ḳардāḫ̮ē
Песнопение о Промысле

[f. 240v] **Во имя Господа нашего пишем мы *сōғӣт̱у* о Промысле, творение учителя покойного Ḫ̮āмӣса. Куплет по-сирийски, куплет – по-монгольски.**
А припев: Сын Марии, Сын Марии! Сын Бога, рожденный Марией!

ܒܫܡ ܡܪܢ ܟܬܒܝܢ ܣܘܓܝܬܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ❖
ܕܡܥܒܕܐ ܠܡܠܦܢܐ ܚܡܝܣ ܡܢܝܚܐ ❖ ܦܬܓܡܐ ܒܣܘܪܝܝܐ
ܘܦܬܓܡܐ ܒܡܘܓܠܝܐ . ܘܥܘܢܝܐ ܒܪ ܡܪܝܡ . ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܐܠܗܐ ܕܝܠܝܕ ܡܪܝܡ

❖❖❖

[1] Строфы Рождества

ܩܠ̈ܐ ܕܝܠܕܐ ❖

По-сирийски

ܒܣܘܪܝܝܐ

Был рожден нам Сын Марии,
В Вифлееме, Сын Марии.
И пришли маги с почтением, поклоном
Царю Христу, рожденному Марией.

ܐܬܝܠܕ ܠܢ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܒܒܝܬ ܠܚܡ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܐܬܘ ܡܓܘܫ̈ܐ ܠܐܝܩܪ ܣܓܕܘ .
ܕܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܝܕ ܡܪܝܡ .

Следует: Сын Марии и прочее...

ܢܝܫܐ ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪܟܐ

По-монгольски

dw$_{\bar{u}}$ḡ$_{\bar{a}}$n' dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š **br m$_{a}$rym**.
ēl g$_{\bar{u}}$n y$_{e}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š **b$_{a}$r m$_{a}$rym**.
ẖ$_{\bar{a}}$nl$_{\bar{a}}$r b$_{a}$glr '$_{\bar{a}}$ḡl$_{\bar{a}}$r yw$_{\bar{u}}$kw$_{\bar{u}}$nmy$_{\bar{\imath}}$š.
ẖ$_{\bar{a}}$nmez ʿy$_{\bar{\imath}}$s'$_{\bar{a}}$ **d**mrym dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š.

Припев: z$_{e}$h m$_{a}$rym. p$_{\bar{a}}$k m$_{a}$rym. nw$_{\bar{u}}$r m$_{a}$rym.
š$_{\bar{a}}$hm$_{a}$rw$_{\bar{a}}$ry$_{\bar{\imath}}$d *d*mrym dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š.

ܒܡܘܓܠܝܐ

ܕܘܓܢܐ ܕܘܓܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܝܠ ܓܘܢ ܝܓܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܚܢܠܪ ܒܓܠܪ ܐܓܠܪ ܝܘܟܘܢܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .

ܥܘܢܝܐ ܙܗ ܡܪܝܡ . ܦܟ ܡܪܝܡ . ܢܘܪ ܡܪܝܡ .
ܫܗܡܪܘܪܝܕ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ

[2] **Строфы Богоявления**

По-сирийски

Крестился в Иордане Сын Марии
От Иоанна, Сын Марии.
И сошел Святой Дух
[f. 241r] На царя Христа, рожденного Марией.

Сын Марии и проч.

ܥܢܝܢܐ ܕܕܢܚܐ ❖

ܒܣܘܪܝܐ

ܥܡܕ ܗܘܐ ܒܝܘܪܕܢܢ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܡܢ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܢܚܬ ܥܠܘܗܝ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ .
ܕܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܝܕ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

По-монгольски

ywₒ̄ḥₐ̄nn 'ₐ̄ḡ'ₐ̄ gₐlmyₙ̄š **br mₐrym**.
ʿmād 'aylāmyīš **br mrym**.
'ₐ̄rkₐ̄wᵘ̄wᵤ̄nₐ̄lr' ywₒ̄l gwₒ̄rsₐtmyₙ̄š.
ẖānmez ʿyₙ̄s'ₐ̄ **d**mrym dwₒ̄ḡmyₙ̄š.

zₑh mₐrym **wšₐr**.

[3] **Строфы Поста**

По-сирийски

Постился Сын Марии
Сорок дней, Сын Марии.
И ниспроверг, и победил ненавистника
Царь Христос, рожденный Марией.

Сын Марии и проч.

ܒܡܘܓܠܝܐ

ܝܘܚܢܢ ܐܓܐ ܓܠܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܥܡܕ ܐܝܠܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܪܟܘܘܢܠܪ ܝܘܠ ܓܘܪܣܛܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

ܥܢܝܬܐ ܕܨܘܡܐ ❖

ܒܣܘܪܝܝܐ

ܨܡ ܗܘܐ ܒܡܕܒܪܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܪܒܥܝܢ ܝܘܡܝܢ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܟܒܫܗ ܘܙܟܝܗ ܠܒܥܠܕܒܒܐ .
ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܬܗ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܟܪ

По-монгольски

čl$_{ā}$y$_{ā}$ g$_{a}$rmy$_{ī}$š **br mrym**.
qy$_{ī}$rẖ gw$_{ū}$n dw$_{ū}$ṭmy$_{ī}$š **br mrym**.
h$_{e}$č y$_{ē}$m$_{ā}$my$_{ī}$š š$_{ā}$yṭ$_{ā}$ny$_{ī}$ 'wūṭmy$_{ī}$š.
ẖ$_{ā}$nm$_{e}$z ʿy$_{ī}$s'$_{ā}$ **d**mrym dw$_{ō}$ḡmy$_{ī}$š.

z$_{e}$h mrym **wš$_{a}$r.**

[4] Строфы Пальмовых ветвей[1]

По-сирийски

Оседлал ослицу Сын Марии
И въехал в Иерусалим, Сын Марии.
И славили дети пальмовыми ветвями
Царя Христа, рожденного Марией.

Сын Марии и проч.

[1] Так в сирийской традиции называется Вход Господень в Иерусалим.

ܒܡܘܓܠܝܐ

ܟܠܝܐ ܓܪܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܩܝܪܚ ܓܘܢ ܕܘܛܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܗܟ ܝܡܡܝܫ ܫܝܛܢܝ ܥܘܛܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

ܥܢܝ̈ܢܐ ܕܐܘܫܥܢ̈ܐ ❖

ܒܣܘܪܝܐ

ܪܟܒ ܥܠ ܥܝܠܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܥܠ ܠܐܘܪܫܠܡ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܫܒܚܘܗܝ ܛܠܝ̈ܐ ܒܐܘܫܥܢ̈ܘܗܝ .
ܠܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܬ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

По-монгольски

qw$_{ū}$l$_{ā}$nā m$_{e}$y$_{ī}$nmy$_{ī}$š **br m$_{a}$rym**.
qw$_{ū}$ds'$_{ā}$ gy$_{ī}$rmy$_{ī}$š **br mrym**.
y$_{ā}$š 'w$_{ō}$ḡl$_{ā}$nl$_{ā}$r **'w$_{ō}$š$_{a}$ʿnt** jḡrmy$_{ī}$š.
ẖ$_{ā}$nm$_{e}$z ʿy$_{ī}$s'$_{ā}$ **d**mrym dw$_{ō}$ḡmy$_{ī}$š.

z$_{e}$h mrym **wš$_{a}$r.**

ܒܡܘܓܠܝܐ

ܩܘܠܢܐ ܡܝܢܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܩܘܕܣܐ ܓܝܪܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܝܫ ܐܘܓܠܢܠܪ ܐܘܫܥܢܬ ܓܓܪܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

[5] Строфы Пасхи[1]

ܥܢ̈ܝܢܐ ܕܦܨܚܐ ❖

По-сирийски

Ел пасху Сын Марии,
Со своими учениками, Сын Марии.
[f. 241v] И передал / тело свое в хлебе и кровь.
Царь Христос, рожденный Марией.

Сын Марии и проч.

ܒܣܘܪܝܐ

ܐܟܠ ܦܨܚܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܥܡ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܝܗܒ ܦܓܪܗ ܒܠܚܡܐ ܘܕܡܐ .
ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܬܗ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

1 Разумеется, в восточносирийской традиции имеется в виду Великий четверг, что следует отличать от праздника Воскресенья Господня.

ܒܡܘܓܠܝܐ

ܬܠܡܝܕܠܪܝ ܝܓܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܦܣܚ ܛܘܝ ܐܝܠܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܘܙܢܝ ܐܕܒܝܠܐ ܩܘܪܒܢ ܛܦܫܘܪܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

По-монгольски

t$_{a}$lmy$_{ī}$dl$_{ā}$ry$_{ī}$ y$_{e}$ḡmy$_{ī}$š **br mrym**.
p$_{a}$ṣḥ ṭw$_{ō}$y 'y$_{ī}$l$_{ā}$my$_{ī}$š **br mrym**.
'w$_{ō}$zny$_{ī}$ '$_{ā}$d$_{ā}$by$_{ī}$l'$_{ā}$ qw$_{ū}$rb$_{ā}$n ṭ$_{a}$pšw$_{ū}$rmy$_{ī}$š.
ḫ$_{ā}$nm$_{e}$z ʿy$_{ī}$s'$_{ā}$ **d**mrym dw$_{ō}$ḡmy$_{ī}$š.

z$_{e}$h mrym **wš$_{a}$r**.

ܥܕ̈ܢܐ ܚܫ̈ܐ ❖

[6] Строфы страстей

ܒܣܘܪܝܐ

ܣܠܩ ܠܨܠܝܒܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܡܢ ܝܗܘܕܝܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܪܟܢ ܪܫܗ ܘܐܫܠܡ ܪܘܚܗ .
ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܗ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

По-сирийски

Взошел на крест Сын Марии,
Из-за иудеев, Сын Марии,
Приклонил главу свою и предал дух свой,
Царь Христос, рожденный Марией.

Сын Марии и проч.

По-монгольски

ܒܡܘܓܠܝܐ

čhw$_{\bar{u}}$dl$_{\bar{a}}$r y$_{e}$ḡlmy$_{\bar{\imath}}$š *br mrym*.
'$_{\bar{a}}$ḡ$_{\bar{a}}$č'$_{\bar{a}}$ '$_{\bar{a}}$ṣmy$_{\bar{\imath}}$š *br mrym*.
'$_{\bar{a}}$y gw$_{\bar{u}}$n gw$_{\bar{u}}$n$_{\bar{a}}$š gw$_{\bar{u}}$gt'$_{\bar{a}}$ dw$_{\bar{u}}$ṭw$_{\bar{u}}$lmy$_{\bar{\imath}}$š.
ẖ$_{\bar{a}}$nm$_{e}$z ʿy$_{\bar{\imath}}$s'$_{\bar{a}}$ *d*mrym dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š.

z$_{e}$h mrym *wš$_{a}$r*.

ܟ̰ܗܘܕܠܪ ܝܓ̰ܠܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܓ̰ܐܟ̰ܐ ܐܨܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܝ ܓܘܢ ܓܘܢܫ ܓܘܓܬܐ ܕܘܛܘܠܡܝܫ .
ܚ̰ܐܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓ̰ܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

[7] Строфы Воскресения

ܥܘܢܝܬܐ ܕܩܝܡܬܐ ❖

По-сирийски

ܒܣܘܪܝܝ

Положен был во гроб Сын Марии
Три дня, Сын Марии.
И восстал и воздвиг обветшавшего Адама
Царь Христос, рожденный Марией.

Сын Марии и проч.

ܐܬܬܣܝܡ ܒܩܒܪܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܩܡ ܘܐܩܝܡܗ ܠܐܕܡ ܕܒܠܐ .
ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܬܗ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

По-монгольски

'$w_{ō}lw_{ū}m'_{ā}$ $g_{a}rmy_{ī}š$ **br mrym.**
'$w_{ū}č$ $gw_{ū}n$ $y_{a}ṭmy_{ī}š$ **br mrym.**
$h_{ā}p$ '$_{ā}d_{ā}my_{ī}$ $zw_{ū}nd_{ā}nd_{ā}n$ $qw_{ū}ṭw_{ū}lmy_{ī}š$.
$ẖ_{ā}nm_{e}z$ ʿ$y_{ī}s'_{ā}$ **d**mrym $dw_{ō}ḡmy_{ī}š$.

$z_{e}h$ mrym **w$š_{a}$r**.

ܒܡܘܓܠܝܐ

ܐܘܠܘܡܐ ܓܪܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܘܟ̰ ܓܘܢ ܝܛܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܗܦ ܐܕܡܝ ܙܘܢܕܢܕܢ ܩܘܛܘܠܡܝܫ .
ܚ̰ܐܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓ̰ܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

[8] **Строфы Вознесения**

ܥܢܝ̈ܬܐ ܕܣܘܠܩܐ ❖

По-сирийски

Взошел на небо Сын Марии
[f. 242] К пославшему Его, Сын Марии.
И воссел там одесную
Царь Христос, рожденный Марией.

Сын Марии и проч.

ܒܣܘܪܝܝܐ

ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܠܘܬ ܡܫܕܪܢܗ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܝܬܒ ܬܡܢ ܡܢ ܝܡܝܢܐ .
ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܬ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

ܒܡܘܓܠܝܐ

ܒܘܠܘܛܬܐ ܐܘܛܘܪܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܓܘܓܐ ܟ̰ܝܚܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܚܡܝ ܡܠܐܝܟܠܪ ܐܘܓܝܢ ܓܠܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

По-монгольски

bw$_{\bar{u}}$l$_{\bar{u}}$ṭt$_{\bar{a}}$ 'w$_{\bar{u}}$ṭw$_{\bar{u}}$rmy$_{\bar{\imath}}$š **br mrym**.
gw$_{\bar{o}}$g' čyẖmy$_{\bar{\imath}}$š **b$_{a}$r mrym**.
ẖ$_{\bar{a}}$my$_{\bar{\imath}}$ m$_{\bar{a}}$l'ykl$_{\bar{a}}$r 'w$_{\bar{o}}$gy$_{\bar{\imath}}$n' g$_{a}$lmy$_{\bar{\imath}}$š.
ẖ$_{\bar{a}}$nm$_{e}$z ʿy$_{\bar{\imath}}$s'$_{\bar{a}}$ **d**mrym dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š.

z$_{e}$h mrym **wš$_{a}$r**.

ܥܘ̈ܢܝܬܐ ܕܦܢܛܩܘܣܛܐ ❖

ܒܣܘܪܝܐ

ܫܕܪ ܪܘܚܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܦܪܩܠܛܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܥܠ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܘܚܟܡ ܐܢܘܢ .
ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܬ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

[9] Строфы Пятидесятницы

По-сирийски

Ниспослал Духа Сын Марии,
Утешителя, Сын Марии,
На учеников и вразумил их
Царь Христос, рожденный Марией.

Сын Марии и проч.

По-монгольски

'w$_{\bar{o}}$n gw$_{\bar{u}}$n 'w$_{\bar{u}}$tmy$_{\bar{i}}$š **br mrym**.
'$_{a}$rqy$_{\bar{i}}$l 'ylmy$_{\bar{i}}$š **br mrym**.
'bw$_{\bar{o}}$n$_{\bar{a}}$l$_{\bar{a}}$r 'y$_{\bar{i}}$sn' rw$_{\bar{u}}$ḥqw$_{\bar{u}}$ds qw$_{\bar{o}}$nmy$_{\bar{i}}$š.
ḫ$_{\bar{a}}$nm$_{e}$z ʿy$_{\bar{i}}$s'$_{\bar{a}}$ **d**mrym dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{i}}$š.

z$_{e}$h mrym **wš$_{a}$r**.

ܒܡܘܓܠܝܐ

ܐܘܢ ܓܘܢ ܐܘܬܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܪܩܝܠ ܐܝܠܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܐܒܘܢܠܪ ܐܝܣܢܐ ܪܘܚܩܘܕܣ ܩܘܢܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

[10] **Строфы Креста**

ܥܢܝܢܐ ܕܨܠܝܒܐ ❖

По-сирийски

Обретено древо, Сын Марии
Распятия, Сын Марии,
Тринадцатого Элуля[1] месяца,
Царя Христа, рожденного Марией.

Сын Марии и проч.

ܒܣܘܪܝܝܐ

ܐܫܬܟܚ ܩܝܣܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܕܙܩܝܦܘܬܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܒܬܠܬܥܣܪ ܒܐܝܠܘܠ ܝܪܚܐ .
ܕܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܬ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

[1] Месяц сирийского календаря, соответствующий сентябрю.

По-монгольски

ܒܡܘܓܠܝܐ

h$_{ē}$l$_{ā}$n'$_{ā}$ ẖ$_{ā}$tw$_{ū}$n g$_{a}$lmy$_{ī}$š **br mrym**.
k$_{ā}$čy$_{ī}$ ṭ$_{a}$pmy$_{ī}$š **br mrym**.
tw$_{ū}$m$_{ā}$nl$_{ā}$r m$_{ā}$l 'w$_{ō}$gy$_{ī}$nd'$_{ā}$ d$_{ā}$ḡtmy$_{ī}$š.
ẖ$_{ā}$nm$_{e}$z ʿy$_{ī}$s'$_{ā}$ **d**mrym dw$_{ō}$ḡmy$_{ī}$š.

z$_{e}$h mrym **wš$_{a}$r**.

ܗܠܢܐ ܚܬܘܢ ܓܠܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܟܐܟܝ ܛܦܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܬܘܡܢܠܪ ܡܠ ܐܘܓܝܢܕܐ ܕܓܬܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

[11] Строфы Церкви[1]

ܥܘܢܝܬܐ ܕܥܕܬܐ ❖

По-сирийски

ܒܣܘܪܝܝܐ

[f. 242v] Избрал себе Церковь Сын Марии
Из всех народов, Сын Марии,
И даровал ей плоть и кровь свою живую -
Царь Христос, рожденный Марией!

Сын Марии и проч.

ܓܒܐ ܠܗ ܥܕܬܐ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܡܢ ܟܠ ܥܡܡܝܢ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܘܝܗܒ ܠܗ ܦܓܪܗ ܘܕܡܗ ܚܝܐ .
ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܕܬܗ ܡܪܝܡ .
ܒܪ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

[1] Имеется в виду праздник Освящения Церкви, отмечаемый в заключение церковного года.

ܒܡܘܓܠܝܬ

ܬܠܡܝܕܠܪ ܝܓܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܟܠ ܟܠܝܣܐ ܩܘܪܡܝܫ ܒܪ ܡܪܝܡ .
ܢܡܙ ܩܝܠܡܝܫ ܟܪܡܬܠܪ ܓܘܪܣܬܡܝܫ .
ܚܢܡܙ ܥܝܣܐ ܕܡܪܝܡ ܕܘܓܡܝܫ .
ܙܗ ܡܪܝܡ ܘܫܪ

По-монгольски

tlmy$_{\bar{\imath}}$dl$_{\bar{a}}$r y$_{e}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š **br mrym**.
kl kly$_{\bar{\imath}}$s’$_{\bar{a}}$ qw$_{\bar{u}}$rmy$_{\bar{\imath}}$š **br mrym**.
n$_{\bar{a}}$m$_{\bar{a}}$z qy$_{\bar{\imath}}$lmy$_{\bar{\imath}}$š krm$_{a}$tlr gw$_{\bar{o}}$rsatmy$_{\bar{\imath}}$š.
ḫ$_{\bar{a}}$nm$_{e}$z ʿy$_{\bar{\imath}}$s'$_{\bar{a}}$ **d**mrym dw$_{\bar{o}}$ḡmy$_{\bar{\imath}}$š.

z$_{e}$h mrym **wš$_{a}$r**.

❖

ARABICA

Александр Трейгер

Христология «Послания христиан Кипра»

«Послание христиан Кипра» (начало XIV в.) – один из наиболее ярких памятников средневековой христианско-мусульманской полемики[1]. Оно было написано на арабском языке на Кипре неизвестным христианским автором на основе более раннего произведения – «Послания к другу-мусульманину» Павла Антиохийского, православного епископа Сидонского (ок. 1200 г.)[2]. В 1316 и 1321 гг. «Послание христиан Кипра» (в несколько отличающихся друг от друга редакциях) было доставлено в Дамаск двум мусульманским богословам – Ибн Таймиййе и Ибн Абӣ Ṭāлибу ад-Димашḳӣ. Оба автора написали на него подробные и далеко не бесстрастные опровержения[3].

---

[1] Выражаю глубокую признательность Рифату Эбиду и Дэвиду Томасу за обсуждение вопросов, поднимаемых в данной статье, и особенно Дэвиду Томасу за предоставленную мне возможность ознакомиться с его неопубликованной статьей «The Letter from Cyprus or Letters from Cyprus». Выражаю благодарность также Томасу Карлсону (Thomas Carlson), Сэмуэлу Ноублу (Samuel Noble), Желько Паше (Željko Paša) и Николаю Селезневу за обсуждение некоторых аспектов христологии Церкви Востока и соответствующие рекомендации и ссылки. Благодарю Салама Расси (Salam Rassi) за копии рукописей неопубликованных арабских сочинений ʿАвдӣшōʿ Ниṣивинского, Адама Макколема (Adam McCollum) и Hill Museum and Manuscript Library за доступ к рукописи «Послания христиан Кипра» на каршӯнӣ, и Джона Ламоро (John C. Lamoreaux) за информацию и доступ к ранее не известной рукописи «Послания».

[2] О «Послании к другу-мусульманину» Павла Антиохийского и «Послании христиан Кипра» см. соответствующие статьи Дэвида Томаса в справочнике: Thomas, D., Mallett, A. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4 (1200–1350). Leiden–Boston, 2012, p. 78–82 & 769–772 соответственно.

[3] Hoover, J., *Ibn Taymiyya* // Thomas, D., Mallett, A. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4 (1200–1350). Leiden–Boston, 2012, p. 824–878, особ. 834–844; Thomas, D., *Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī* // Ibidem, p. 798–801; Thomas, D., *Apologetic and Polemic in the* Letter from Cyprus *and Ibn Taymiyya's* Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ // Rapoport, Y., Ahmed, Sh. (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Karachi, 2010, p. 247–265; Thomas, D., *Christian-Muslim Misunderstanding in the Fourteenth Century: The Correspondence*

Исследователи неоднократно обращали внимание на «Послание христиан Кипра». Следует особо отметить подготовленное Рифатом Эбидом и Дэвидом Томасом великолепное издание, снабженное английским переводом и комментарием, как «Послания», так и его опровержения, написанного ад-Димашḳӣ[1]. Эбид и Томас вполне справедливо рассматривают «Послание» в первую очередь как полемический трактат. Вследствие этого их внимание сосредоточено на антиисламской аргументации, представленной в «Послании», и в первую очередь на использовании Библии и Корана в рамках христианско-мусульманской полемики.

Однако собственно богословским позициям христианского автора «Послания», вне прямой связи с обозначенной полемикой, до сих пор уделялось сравнительно немного внимания, а христология «Послания» осталась совершенно не изучена. Что же говорится в «Послании христиан Кипра» по поводу христологии, и какое место занимает позиция составителя «Послания» среди сложившихся христологических традиций? Эти вопросы будут рассматриваться в настоящей статье. Сделанные наблюдения позволят пролить свет как на происхождение этого памятника, так и на особенности кипрского христианского сообщества, в рамках которого он был создан. Таким образом, будет сделан первый шаг к разрешению сложного вопроса об авторстве «Послания».

Статья подразделяется на три части. В первой предлагается обзор суждений предшествующих исследователей о христологической позиции автора «Послания». Во второй части приводятся аргументы в пользу того, что, вопреки распространенному мнению, автором «Послания» был не «мелькит» (арабоязычный православный христианин), а «несторианин»[2]. Эти аргументы основаны на рассмотрении некоторых христологи-

---

between Christians in Cyprus and Muslims in Damascus // Haddad, M., Heinemann, A., Meloy, J. L., Slim, S. (eds.), *Towards a Cultural History of the Mamluk Era*. Beirut, 2010, p. 13–30.

[1] Ebied, R., Thomas, D. (eds.), *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The* Letter from the People of Cyprus *and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response*, Leiden, 2005.

[2] О термине «несторианин»/«несторианский» см. далее первое приложение к статье.

ческих пассажей «Послания» и их сопоставлении с соответствующими местами у Павла Антиохийского, с одной стороны, и с вероучительными положениями «несторианских» авторов, с другой. Подобное «двойное» сопоставление позволит нам достаточно ясно охарактеризовать христологическую позицию автора «Послания». В третьей части статьи представлены предварительные выводы относительно происхождения текста «Послания». Кроме того, статья включает два приложения. В первом приложении рассматривается употребление термина «несторианин»/«несторианский», а во втором предлагается обзор рукописной традиции и редакций текста «Послания».

1. Предыдущие исследования

Как уже было упомянуто выше, «Послание христиан Кипра» — это переработка более раннего произведения, «Послания к другу-мусульманину» Павла Антиохийского, епископа Сидонского. Павел Антиохийский был, разумеется, «мелькитом» — в древнем смысле этого слова, то есть арабоязычным православным автором[1]. Время его жизни и творчества остается не до конца выясненным, но наиболее вероятно, что он жил во второй половине XII–первой половине XIII вв. Мелькит-

[1] О терминах «мелькит(ский)» и «арабо-православный» см. Griffith, S. H., *The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam, 750–1050 CE* // Limor, O., Stroumsa, G. G. (eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout, 2006, p. 173–202; в английском переводе наиболее важные письменные памятники арабоязычного православия представлены в антологии: Noble, S., Treiger, A. (eds.), *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700): An Anthology of Sources*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014 (*в печати*). О своеобразии ближневосточных христианских общин в сравнении с собственно византийскими в эпоху становления исламской государственности см. Бартольд, В. В., *Ислам и мелькиты* // Бартольд, В. В., акад., *Сочинения*. Т. VI: Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966, с. 651–658; переизд. в серии «Классики отечественного востоковедения» (М., 2002). О произошедшей позднее трансформации категории «мелькит(ский)» в термин, обозначающий сообщества униатов см.: Крымский, А. Е., *История новой арабской литературы: XIX–начало XX века*. М., 1971, с. 351, прим. 57; Селезнев, Н. Н., *«Мелькиты» в арабо-мусульманском традиционном религиоведении* // Точки/Puncta, 3–4/10 (2011), с. 27–38.

ская идентификация Павла Антиохийского, а также представление о Кипре как преимущественно мелькитской/греко-православной территории способствовали возникновению расхожего мнения, что «Послание христиан Кипра» – это также мелькитский памятник. Данное мнение засвидетельствовано во многих исследованиях.

К примеру, Жозеф Наṣраллā в своей монументальной «Истории письменного наследия мелькитской Церкви» (*Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite*) преподносит мелькитскую идентификацию автора «Послания христиан Кипра» как нечто само собой разумеющееся. Он пишет: «Мы не знаем, при каких обстоятельствах церковные деятели Кипра переработали "Послание" [Павла Антиохийского], переписали его в форме диалога и отправили один экземпляр Ибн Таймиййе, а другой – Муḥаммаду ибн Абӣ Ṭāлибу [ад-Димашḳӣ]». Это высказывание сопровождается примечанием, в котором содержится обзор истории арабоязычной *мелькитской* общины Кипра; таким образом, с точки зрения автора происхождение «Послания христиан Кипра» следует рассматривать именно в контексте деятельности *мелькитской* общины[1].

Подобным же образом Р. Эбид и Д. Томас резюмируют свой обзор того немногого, что достоверно известно об авторе «Послания христиан Кипра»:

> Итак, «Послание христиан Кипра» было написано незадолго до 716 г.х./1316 г. Р.Х. христианским автором, в совершенстве владевшим арабским языком и хорошо знавшим Коран. Местом его рождения, вероятно, была Сирия. *Его мелькитское происхождение проявилось в том, что он разделял христологию Павла Антиохийского*, а «Послание» им было написано с тем, чтобы продемонстрировать превосходство христианства [над исламом]. В этих целях он использовал свидетельства в его пользу, заимствованные из Корана[2].

[1] Nasrallah, J., *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle*. 3 тт. в шести частях. Louvain, 1979–1989, Damascus, 1996. T. III:1, p. 261–262 и прим. 118.

[2] Ebied–Thomas, *Muslim-Christian Polemic during the Crusades*, p. 19 (курсив мой); ср. p. 6. Выводы авторов представлены также в Thomas–Mallett, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4, p. 769.

От этого «мелькитского консенсуса» отступил лишь один исследователь: Самӣр Ḫалӣль. В своем исследовании «Заметки по поводу “Послания одному мусульманину в Сидон” Павла Антиохийского» он отмечает, что *мелькитских* рукописей «Послания христиан Кипра» вообще не существует[1]. Старейшая рукопись «Послания» представляет собой *несторианский* список, выполненный на Кипре в 1336 г., т.е. в пределах тридцати лет от предполагаемой даты составления «Послания», а ее переписчик – хорошо известный деятель Церкви Востока Ṣалӣбā ибн Йӯḥаннā ал-Мауṣилӣ, автор до сих пор неопубликованного сочинения «Книга тайн» (*Asfār al-asrār*)[2]. Большинство других рукописей – египетского происхождения, за исключением одной, сиро-ортодоксальной, («яковитской») рукописи, выполненной на каршӯнӣ, которая, тем не менее, также примыкает к египетской ветви рукописной традиции этого произведения[3]. Принимая во внимание полное отсутствие мелькитских рукописей этого трактата, Самӣр Ḫалӣль замечает, что «это могло бы свидетельствовать о том, что – вопреки распространенному мнению – “Послание христиан Кипра” не происходит из мелькитской среды»[4]. Заинтриговав читателя, Самӣр Ḫалӣль тем не менее не сообщает, к какой «не-мелькитской» среде можно было бы отнести «Послание», а в другой статье, вышедшей в том же году, он, как ни странно, высказывается в пользу «мелькитского консенсуса»[5].

Во второй части настоящего исследования будут представлены доказательства того, что «Послание христиан Кипра» – несторианское произведение. Тем самым тот примечательный

[1] Samir, S.K., *Notes sur la ‘Lettre à un musulman de Sidon’ de Paul d’Antioche* // Orientalia Lovaniensia Periodica 24 (1993), p. 179–195, см. p. 193.

[2] Swanson, M. N., *Ṣalībā ibn Yūḥannā* // Thomas, D., Mallett, A. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4 (1200–1350). Leiden–Boston, 2012, p. 900–905.

[3] См. ниже второе приложение, посвященное рукописной традиции «Послания христиан Кипра».

[4] Samir, *Notes sur la ‘Lettre à un musulman de Sidon’*, p. 193: «Ceci pourrait suggérer que la ‘Lettre de Chypre’, contrairement à ce qu’on aurait pu penser, ne provient pas d’un milieu melkite».

[5] Samir Khalil, S., *Une profession de foi de ʿAbdīšūʿ de Nisibe* // Carr, E. et al. (eds.), *EYLOGHMA, Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* Rome, 1993, p. 429, note 7.

факт, что старейшая рукопись этого трактата — это *несторианский* список XIV века, сделанный непосредственно на Кипре, также получит свое объяснение. Это будет означать, что автора «Послания» следует искать в процветавшей сиро- и арабоязычной общине Церкви Востока на Кипре, чья богатая история неоднократно привлекала внимание исследователей[1]. Несторианская церковь, построенная около 1360 г. и украшенная фресками и надписями на сирийском языке (практически неизученными и сейчас, увы, уже частично утраченными), и по сей день стоит в Фамагусте[2].

2. «Послание христиан Кипра» как несторианский письменный памятник

В своем сравнительном анализе «Послания христиан Кипра» и его опровержения, написанного Ибн Таймиййей, Томас Мишель выделяет четыре области, в которых автор «Послания» подвергал изменениям исходный текст Павла Антиохийского. Дэвид Томас резюмировал наблюдения Т. Мишеля следующим образом:

> Эти изменения таковы: [1] новая аргументация в разделе об [искажении библейского текста] – *taḥrīf*, [2] добавление детальных цитат из Ветхого Завета в подтверждение христианского вероучения, [3] добавление доказательств из Библии, свидетельствующих о том, что приход Иисуса как Мессии (Христа) был предсказан [пророками], [4] переработка раздела о Воплощении и соединении божественного и человеческого в Иисусе[3].

---

[1] Yacoub, J., *La reprise à Chypre en 1445 du nom de 'Chaldéens' par les fidèles de l'Église de l'Orient* // Istina 49:4 (2004), p. 378–390; Teule, H., *Saint Louis and the East Syrians, the Dream of a Terrestrial Empire: East Syrian Attitudes to the West* // Ciggaar, K., Teule, H. (eds.), *East and West in the Crusader States: Context – Contacts – Confrontations III*, Leuven, 2003, p. 101–122, особ. p. 107.

[2] Enlart, C., *L'art gothique et la Renaissance en Chypre*. Paris, 1899, vol. 1, p. 356–365; Bacci, M., *Syrian, Palaiologan, and Gothic Murals in the 'Nestorian' Church of Famagusta* // Deltion tēs Khristianikēs Arkhaiologikēs Hetaireias 27 (2006), p. 207–220.

[3] Thomas, D., *Paul of Antioch's* Letter to a Muslim Friend *and* The Letter from

Для нашей темы, очевидно, наибольший интерес представляет четвертый пункт, а именно переработка раздела о Боговоплощении и соединении божества и человечества во Христе. Рассмотрев, *как именно* неизвестный нам автор «Послания» переработал христологические пассажи Павла Антиохийского, мы сможем определить, расходится ли его христологическая позиция с позицией Павла, и если да, то каким именно образом. Установив наличие и характер этих расхождений, мы сможем отнести автора «Послания» к той или иной христологической традиции.

Рассмотрим несколько мест, в которых кипрский автор намеренно изменяет христологические формулировки Павла Антиохийского. Такое сопоставление «Послания к другу-мусульманину» Павла Антиохийского (*ПДМ*) и «Послания христиан Кипра» (*ПХК*) в значительной степени облегчается изданием Р. Эбида и Д. Томаса, в котором тексты обоих документов представлены в параллельных столбцах. В целях научной точности мы дадим «Послание христиан Кипра» не в одной, а в двух редакциях: редакции, сохранившейся в опровержении Ибн Таймиййи (T) и редакции несторианской кипрской рукописи XIV в. (P1). В последующем анализе мы будем опираться главным образом на первую из названных редакций (представленную в средней колонке), которая хронологически предшествует второй[1].

Cyprus // Thomas, D.. (ed.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*. Leiden–Boston–Köln, 2001, p. 203–221, см. p. 215–216, где цитируется Michel, Th., *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's* al-Jawāb al-ṣaḥīḥ. Delmar (NY), 1984, p. 95–96.

[1] Здесь я снова отсылаю читателя к нижеследующему второму приложению, посвященному рукописной традиции «Послания христиан Кипра». «Послание» Павла Антиохийского цитируется по следующему изданию: Khoury, P., *Paul d'Antioche: Traités théologiques*. Würzburg, 1994; полный перевод «Послания» Павла Антиохийского, выполненный С. Х. Гриффитом, включен в вышеупомянутую антологию арабо-православной литературы: Noble–Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World*, гл. 10. Опровержение Ибн Таймиййи цитируется по изданию: Ibn Taymiyya, *al-Ǧawāb aṣ-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*. 7 тт. / изд. ʿAlī ibn Ḥasan ibn Nāṣir и др. Ar-Riyāḍ, 1419/1999 (с небольшими корректировками по разночтениям, приведенным в критическом аппарате издания; все подобные случаи отмечены звездочкой). Текст рукописей P1, P2 и P3, а также текст, цитируемый ад-Димашḳӣ (D), сверялся по

ПДМ, **§ 36, p. 267, 269**	*ПХК* **[T], III, p. 308** (P2; P3; G 160v; отсут. в C)	*ПХК* **[P1], p. 96** (D, p. 356)
فأما تجسم كلمة الله انسانا تاما،	**وأما تجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق وولادتهما معًا أي الكلمة مع الناسوت،**	**فأما اتحاد كلمة الله الخالقة بانسان مخلوق،**[1]
فلانه لم يخاطب الباري تعالى احدا من الانبيا الا من ورا حجاب.	فإنه لم يخاطب الباري تعالى أحدًا من الأنبياء إلا وحيًا أو من وراء حجاب.	فإنه لم يخاطب البارئ تعالى احدًا من الأنبياء إلا وحيًا أو من وراء حجاب.
Что касается Воплощения Слова Божия как совершенного человека,	**Что касается Воплощения творящего Слова Божия в тварном человеке и их, т.е. Слова совместно с человечеством, одновременного рождения**,	**Что касается Соединения творящего Слова Божия с тварным человеком**,
причина этому в том, что Создатель не обращался ни к одному из пророков кроме как из-за завесы.	Создатель не обращался ни к одному из пророков кроме как через откровение или из-за завесы.	Создатель не обращался ни к одному из пророков кроме как через откровение или из-за завесы.

[1] Чтение D (وأما تجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق وولودتهم (!) معا أي الكلمة مع الناسوت) стоит ближе к первой редакции, чем к рукописи P1.

Сопоставление текста Павла Антиохийского и «Послания христиан Кипра» позволяет сделать следующие наблюдения. Во-первых, согласно Павлу Антиохийскому, Слово Божие воплощается «как совершенный человек» (*taǧassum … insān^{an} tāmm^{an}*), то есть Оно Само становится совершенным человеком, тогда как согласно «Посланию христиан Кипра», Оно воплощается «в человеке» (*taǧassum … bi-insān*), то есть в конкретном человеке, отличном от Него Самого. Это далеко не тривиальное различие. Исправляя «как человек» (*insān^{an}*) на «в человеке» (*bi-insān*), автор подчеркивает, что происходит не *обретение Словом иного качества, иной природы* (т.е. обретение человечества в дополнение к божественности), а *соединение*[1] *Его с кем-то иным* (т.е. конкретным человеком). В первом случае мы имеем *один субъект предикаций* – Слово Божие, – Которое при Воплощении воспринимает совершенную человеческую природу, посредством которой Оно (Само!) теперь рождается, возрастает, дышит, принимает пищу, умирает. Во втором случае у нас оказывается *два субъекта предикаций* во Христе – Слово Божие и человек Иисус[2]. Хотя христология автора «Послания христиан Кипра» подразумевает, что Слово и человек неразрывно соединены в едином лице (сир. *parṣōpā*) Христа с момента зачатия, только о человеке Иисусе можно в действительности сказать, что он родился, возрастал, дышал, принимал пищу и умер. К Слову Божию все эти действия могут быть отнесены только в переносном смысле: ведь Оно, строго говоря, не родилось Само, хотя и было соединено с ро-

изданию Р. Эбида и Д. Томаса. Рукописи C и G использовались в электронных копиях.

[1] В P1 этот момент выражен еще яснее посредством замены термина *taǧassum* (воплощение) термином *ittiḥād* (единство). См. подобную же замену – *taǧassadat* (в первой редакции и варианте D) на *ittaḥadat* (рукопись P1) в последнем из примеров, приводимых ниже.

[2] Термин «субъект предикаций» используется в смысле «носитель качеств» (в том числе соответствующих действий), а не в психологическом смысле, непременно подразумевающем отдельные «(само)сознания» или «личности». Интуиция двух субъектов предикаций, характерная для несторианской христологии, обрела в традиции Церкви Востока свое доктринальное выражение в исповедании *двух ипостасей* во Христе (сир. *qnōmīn*, *qnōmē*; ар. *uqnūmān*) – божества и человечества.

дившимся человеком, и не умерло Само, хотя и было соединено с умершим человеком и т.д. Таким образом, исправление *insānan* на *bi-insān* по сути дела заменяет односубъектную христологию Кирилла Александрийского двусубъектной христологией Нестория[1].

Во-вторых, в отличие от «Послания» Павла Антиохийского, «Послание христиан Кипра» намеренно наделяет Слово Божие и человека Иисуса противоположными качествами: Слово Божие названо «творящим», а воспринятый Им человек Иисус – «тварным». Это – тоже немаловажно. В кириллианской односубъектной христологии «творящее» Слово Божие – в силу восприятия Им человеческой природы при Воплощении – Само стало также «тварным». Тот факт, что в «Послании христиан Кипра» эти качества отнесены к *разным* субъектам предикаций – Слову Божьему и человеку Иисусу, – подчеркивает различие этих субъектов внутри единства. Таким образом мы видим два субъекта предикаций, которые пребывают в единстве, *но остаются различимыми и после соединения*. Это – характерная черта несторианской христологии[2].

Наконец, в противоположность Павлу Антиохийскому,

---

[1] Следует подчеркнуть, что полемика между Кириллом Александрийским и Несторием относительно термина «Богородица» (Θεοτόκος) была вызвана именно тем, что Кирилл видел во Христе один субъект предикаций (Бога Слова), тогда как Несторий настаивал на двух субъектах (Бога и человека). (Мы не будем здесь останавливаться на других односубъектных исповеданиях, таких, например, как христология Павла Самосатского, представляющая один субъект предикаций – человека Иисуса, в котором открывается безличное Слово Божие). На Эфесском соборе 431 г. термин Θεοτόκος стал своего рода *шибболетом*, разделяющим односубъектную и двусубъектную христологии. В рамках первой о Боге Слове можно и дóлжно говорить как о рожденном от Девы Марии, и следовательно именование «Богородица» не только правомерно, но и богословски необходимо, тогда как в рамках второй о Боге Слове невозможно и не дóлжно говорить как о рожденном от Девы Марии (разве что в переносном смысле), и потому употребление именования «Богородица» расценивается как некорректное. См. Behr, J., *The Case Against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts*. Oxford–New York, 2011, p. 80.

[2] См. Ibn aṭ-Ṭayyib *apud* al-Muʾtaman ibn al-ʿAssāl, *Maǧmūʿ uṣūl ad-dīn* / ed. Wadi Abullif, tr. Bartolomeo Pirone. 6 тт. Al-Qāhira–Al-Quds, 1998–1999, гл. 8, §§ 133–136, ǧ. 1, ṣ. 193–194; Рус. пер.: Селезнев, Н. Н., *Несторианский философ в коптской книжности: Ибн ат-Тайиб в пересказе Ибн ал-Ассаля* // История философии / ИФ РАН. 16 (2011), с. 265–280, см. с. 271.

автор «Послания христиан Кипра» добавляет фразу «и их, т.е. Слова совместно с человечеством, одновременного рождения»[1]. В этом также проявляется стремление автора-киприота подчеркнуть, что в Воплощении имеются *два субъекта предикаций* – Бог Слово и человек Иисус, – и именно поэтому имеет место их «одновременное» рождение, хотя, разумеется, Бог Слово «рождается» только в переносном смысле – в силу Своего единства с воспринятым Им человеком Иисусом.

Очевидно, что характер изменений, внесенных в текст Павла Антиохийского автором «Послания христиан Кипра», свидетельствует о его несторианских убеждениях: именно поэтому автор подчеркивает наличие *двух субъектов предикаций во Христе,* обладающих противоположными качествами («творящий» vs. «тварный»), пребывающих при этом в единстве и действующих «совместно» и «одновременно».

Рассмотрим еще один показательный пример (см. тбл. на стр. 322–325).

Здесь мы видим еще один характерный пример того, каким именно образом автор «Послания христиан Кипра» перерабатывает христологический пассаж, заимствованный у Павла Антиохийского. Отметим, что он совершенно иначе использует приведенный Павлом аят из суры «Женщины» (Кор. 4:171; текст ПОДЧЕРКНУТ в арабском тексте и переводе)[2]. Павел стремится показать, что две природы (*ṭabīʿatāni*) Христа образуют единую богочеловеческую индивидуальность (*šaḫṣ*), моноипостасную, несмотря на различия природ. В противоположность этому, автор-киприот совершенно не уделяет внимания принципу единства, а стремится доказать, что личность Христа состоит из двух субъектов предикаций – божества (*lāhūt*) и человечества (*nāsūt*), – и что человечество Христа, т.е. человеческая индивидуальность Иисуса, *ничем не отличается от человечества Адама*. Именно по этой причине он приводит дополнительный коранический аят (Кор. 3:59): «Пример Иисуса пред Богом подобен Адаму» (неточно процитированный во

---

[1] Эта фраза имеется только в первой редакции.

[2] Как ни странно, этот аят отсутствует в G и D.

***ПДМ*, § 40, p. 271**	***ПХК* [T], IV, p. 27, 53** (P2; P3; C 67r–68r; G 162v-163r, с пропусками)	***ПХК* [P1], p. 124, 126** (D, p. 410, с пропусками)
وعلى هذا المعنى كانت طبيعتا السيد المسيح المتحدتان في شخصه الواحد. فقد جا في الكتاب ما يوافق قولنا، **وذلك انه اسمى المسيح ﴿روح الله وكلمته﴾ واسماه ﴿عيسى بن مريم﴾** بقوله	وقد جاء في هذا الكتاب الذي جاء به هذا الانسان يقول:	وقد جاء في هذا الكتاب أيضا شيء يوافق قولنا إذ يقول في سورة النساء:
﴿انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه﴾،	﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ وهذا ما* يوافق قولنا **إذ قد شهد انه إنسان مثلنا أي بالناسوت الذي أخذ من مريم وكلمة الله وروحه المتحدة فيه، وحاشا أن تكون كلمة الله وروحه الخالقة مثلنا نحن المخلوقين.** [...][1]	﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾.
وقال في موضع آخر من الكتاب: ﴿ذلك <عيسى ابن مريم>[2] قولَ الحق الذي فيه يميزون﴾،[3] فوحّده بهذا القول.	**وقال أيضا في موضع آخر: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب﴾، فأعنى بقوله ﴿مثل عيسى﴾ اشارة إلى البشرية المأخوذة من مريم الطاهرة لأنه لم يذكر هاهنا اسم المسيح إلا[4]* عيسى فقط.**	**وقال في سورة <آل عمران>: ﴿وإنما مثل عيسى ابن مريم كمثل آدم﴾، فأعنى بقوله ﴿عيسى﴾ إشارة إلى البشرية المأخوذة من مريم الطاهرة.**

وكما أن آدم خُلق من غير جماع ومباضعة
وكذلك ناسوت المسيح خُلق من غير جماع
ومباضعة، وكما أن جسد آدم ذاق الموت
وكذلك جسد المسيح ذاق الموت.

كما أن آدم خُلق من غير جماع و*مباضعة
فكذلك جسد السيد المسيح خُلق من غير
جماع و*مباضعة، وكما أن جسد آدم ذاق
الموت فكذلك جسد المسيح ذاق الموت.

---

[1] Состояние текста здесь не вполне ясно. В двух редакциях «Послания христиан Кипра» текст организован по-разному (D представляет собой «смешаный» вариант). В первой редакции, коранические аяты переставлены местами, нарушая логическую последовательность (см. издание Эбида и Томаса, p. 124, n. 562 и p. 126, n. 568). В целях упрощения ситуации, в этом и следующем примерах мы возьмем за основу вторую редакцию, которая представляется более логичной и лучше согласуется с оригинальным текстом Павла Антиохийского. Различия в организации текста в обеих редакциях не влияют на мою аргументацию.

[2] Слова в угловых скобках восстановлены по тексту Корана (19:34). Хотя они пропущены во всех сохранившихся рукописях «Послания» Павла Антиохийского, есть основания полагать, что они присутствовали в авторском тексте, так как без них его аргументация теряет смысл.

[3] Кораническое чтение: يمترون («они сомневаются» или «они препираются»), но наиболее старые (XIII в.) рукописи «Послания» Павла Антиохийского – *Sinai ar*. 448 и *Sinai ar*. 531 – содержат чтения يميزون и تميزون («они/вы проводят/ите различия»). Похоже, что таково авторское чтение Павла Антиохийского, так как оно лучше функционирует в контексте. Возможно, это пример намеренного перетолкования коранического текста на основе изменения принятой диакритики.

[4] Использование слова إلا в таком смысле – очевидный арамеизм (=ܐܠܐ), исправленный в некоторых рукописях опровержения Ибн Таймиййи на انما.

Именно в этом смысле обе природы, соединенные в Господе Христе, сосуществуют в Его одной ипостаси (*šaḫṣ*).		
Некоторые места Книги [=Корана] также подтверждают наши слова, **например, когда она именует Христа [одновременно] «Духом Бога и Словом Его» и «Иисусом сыном Марии»** в следующем стихе:	В этой Книге [=Коране], принесенной этим человеком [=Муḥаммадом], говорится:	Некоторые места этой Книги [=Корана] также подтверждают наши слова, например, когда он говорит в суре «Женщины»:
«Христос – это именно Иисус сын Марии, посланник Бога, Его Слово, Которое Он ниспослал на Марию, и Дух от Него» [Кор. 4:171].	«Христос – это именно Иисус сын Марии, посланник Бога, Его Слово, Которое Он ниспослал на Марию, и Дух от Него» [Кор. 4:171]. Это подтверждает наши слова, **поскольку свидетельствует о том, что Он – такой же человек как мы в том, что касается человечества, воспринятого от Марии, а также Слово Бога и Дух Его, соединенный с [данным че-**	«Христос – это именно Иисус сын Марии, посланник Бога, Его Слово, Которое Он ниспослал на Марию, и Дух от Него» [Кор. 4:171].

	ловеком]. И упаси Господь говорить, что Само творящее Слово Бога и Дух Его подобны нам, тварным созданиям. […]	
В другом месте Книги [=Корана] говорится: «Это – <Иисус сын Марии>, Речение Истины, в Котором они проводят различия» [ср. Кор. 19:34], а предыдущий стих [Кор. 4:171] как раз исповедует Его единство.	**В другом месте он говорит: «Пример Иисуса пред Богом подобен Адаму, которого Он создал из праха» [Кор. 3:59]. Словами «Пример Иисуса» он указывает [исключительно] на человечество [Христово], воспринятое от пречистой Марии, поскольку он здесь не упоминает Христа, а только Иисуса.**	**В суре <«Род ʿИмра̄на»> он говорит: «Пример Иисуса сына Марии подобен Адаму» [Кор. 3:59]. Словом «Иисус» он указывает [исключительно] на человечество [Христово], воспринятое от пречистой Марии.**
	Подобно тому как Адам был сотворен без полового сношения и союза, точно так же тело Господа Христа было сотворено без полового сношения и союза. Подобно тому как тело Адама вкусило смерти, точно так же тело Христа вкусило смерти.	**Подобно тому как Адам был сотворен без полового сношения и союза, точно так же человечество Христово было сотворено без полового сношения и союза. Подобно тому как тело Адама вкусило смерти, точно так же тело Христа вкусило смерти.**

всех вариантах текста, кроме T и P3, как «Пример Иисуса *сына Марии* подобен Адаму»). Иными словами, автор кипрского «Послания» всячески стремится показать, что от остальных людей Иисус отличается лишь бессеменным зачатием, но и в этом смысле Иисус не уникален, ибо таким же «бессеменным» было и происхождение Адама. Для автора «Послания христиан Кипра» Иисус как человек совершенно тварен и смертен, хотя Он и пребывает в единстве с Богом Словом. Столь явный акцент на «тварности» Иисуса характеризует нашего автора как приверженца несторианской христологии. Ни халкидониты (мелькиты), ни миафиситы (яковиты), вне всякого сомнения, не стали бы столь решительно подчеркивать «тварность» Иисуса, поскольку для них Иисус не просто *пребывает в единстве* с Богом Словом, но *есть Само* Воплощенное Слово Божие, и потому не может, даже в Воплощении, рассматриваться безоговорочно как творение, в отрыве от Своей идентичности как Слова Божия.

Не случайно и то, что в полемическом произведении, адресованном мусульманам, кипрский автор столь явно подчеркивает «тварность» Иисуса. Именно несториане всегда подчеркивали, что, в противоположность христологии их оппонентов – яковитов и мелькитов, – их христология наиболее «логична» и, кроме того, не вступает в противоречие с мусульманскими представлениями о Христе, поскольку одни только несториане безоговорочно признают как «тварность» Иисуса как человека, так и бесстрастность божества (отсюда неприятие таких теопасхитских выражений как «Бог Слово родился», «Бог Слово умер на кресте», «Богородица» и т.п.)[1].

Подобная аргументация использовалась с самого возникновения ислама. Аллюзии такого рода встречаются уже в одном из посланий католикоса Церкви Востока Ӣшō‘йава III (ум. 659)[2]. Веком позже, ей следует католикос-патриарх

---

[1] Pinggéra, K., *Konfessionale Rivalitäten in der Auseinandersetzung mit dem Islam: Beispiele aus der ostsyrischen Literatur* // Der Islam 88 (2012), S. 51–72.

[2] См. его 48-е послание: по характеристике Г. Тойле, «самый ранний восточносирийский текст, в котором утверждается, что несторианская христология более совместима с мусульманскими представлениями о Христе, нежели учение миафиситов» – Teule, H. G. B., *Isho‘yahb III of Adiabene* //

Ṭӣма̄тē᾽ōс I (католикос 780–823) в его осуждении восточносирийских мистиков Иоанна Далйатского и Иосифа Ḥазза̄йи[1]. Сходные доводы приводятся также у более поздних арабоязычных авторов Церкви Востока, таких как ʿАмма̄р ал-Баṣрӣ (1-я пол. IX в.)[2] и Илия Нисивинский (ум. 1046)[3]. Мусульманские авторы со своей стороны также признавали, что несторианская христология, среди всех прочих, наиболее близка исла-

---

Thomas, D., Roggema, B. et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 1 (600–900). Leiden–Boston, 2009, p. 133–136, см. p. 135. Тойле считает, что это послание было написано до 637 г. (!), но столь ранняя датировка представляется маловероятной. Английский перевод соответствующего фрагмента см. в Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, 1997, p. 179 (о датировке послания, см. p. 179, n. 23).

[1] Трейгер, А., *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока* // Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 121–149, см. с. 145–146.

[2] Beaumont, I. M., *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*. Bletchley–Waynesboro (GA), 2005, p. 102: «ʿАмма̄р [ал-Баṣрӣ] явно полагает, что несторианская христология менее уязвима для мусульманской критики, нежели другие христологические концепции. Таким образом, дискутируя с мусульманами, ʿАмма̄р в то же время ведет еще одну полемику – со своими христианскими оппонентами; он пользуется исламским контекстом, чтобы продемонстрировать, что несторианская христология более адекватна и истинна, нежели другие христологические воззрения. Этот несторианский автор как будто даже благодарен исламу за предоставление фундамента, на котором он может вновь построить преданное анафеме несторианское учение и провозгласить его как единственно истинное». М. Бомон ссылается на труд Ф. Х. Хитти (Hitti, Ph. Kh., *History of the Arabs*. London, 1970, p. 354–355), в котором говорится о «соперничестве между несторианами и христианами других конфессий за то, чтобы быть признанными “истинными” представителями христианства пред лицом исламских правителей».

[3] См. его *Kitāb al-Mağālis*, *mağlis* 1 / ed. & Fr. tr. Samir Khalil Samir, *Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn ʿAlī al-Maġribī, sur l'unité et la trinité* // Islamochristiana 5 (1979), p. 31–117, см. p. 108–115. Илия Нисивинский также прославляет мусульман за предоставление несторианам свободы богослужения, в которой им было отказано на византийской территории. См. Horst, L. (ed.), *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*. Colmar, 1886, p. 41–43 (арабский текст этого произведения, сохранившийся в рукописи ватиканского собрания *Vat. ar.* 180, остается до сих пор неопубликованным).

му[1]. Так что, когда Коран заявляет, что «пример Иисуса пред Богом подобен Адаму» (3:59), несторианский автор «Послания христиан Кипра» встречает этот аргумент с распростертыми объятиями. Более того, он пользуется этим кораническим аятом, чтобы обосновать собственную христологию и опровергнуть своих *христианских* оппонентов[2]. В первой редакции «Послания» автор даже делает специальную оговорку, что указанное кораническое высказывание (3:59) говорит не о «Христе», а об «Иисусе», а значит относится *только к Его человечеству*. Это тоже не случайно. В несторианской терминологии имя «Иисус» часто использовалось как обозначение *человечества* (*nāsūt*) Христа, т.е., согласно несторианской христологии, тварного человека (ср. с такими новозаветными стихами как Лк 2, 52), тогда как «Христос» – это обозначение божества и человечества в их совокупности и единстве, т.к. тварный че-

---

[1] Это косвенно подтверждается в так называемой переписке мусульманина ал-Х̄ашим̄ и христианина ал-Кинд̄ (см. о ней Bottini, L., *The Apology of al-Kindī* // Thomas, D., Roggema, B. et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 1 (600–900). Leiden–Boston, 2009, p. 585–594): *Risālat ʿAbd Allāh ibn Ismāʿīl al-Hāšimī ilā ʿAbd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindī yadʿūhu bihā ilā al-Islām, wa-risālat ʿAbd al-Masīḥ ilā al-Hāšimī yaruddu bihā ʿalayhi wa-yadʿūhu ilā an-naṣrāniyya* / ed. A. Tien. London, 1885, p. 5–6; фр. пер.: Tartar, G., *Dialogue islamo-chrétien sous le Calife al-Maʾmûn (813–834): Les épîtres d'al-Hâshimî et d'al-Kindî*. Paris, 1985, p. 89–90.

[2] Не исключено, что этот коранический аят в свою очередь отражает несторианское влияние на текст самого Корана. Томас О'Шогнеси указывает на любопытную параллель между этим аятом и полемическим сочинением Иоанна Кассиана против Нестория: «Пророк [Мух̣аммад] проводит сравнение между [Иисусом] и Адамом, утверждая, что оба они были приведены в бытие словом или творческим повелением "Будь!", а следовательно оба неподвержены плотскому порождению. Это сравнение, по-видимому, основывается на ошибочном истолковании несторианами пятой главы Послания к Римлянам и пятнадцатой главы 1 Послания к Коринфянам, как отмечает Кассиан в своей полемике против Нестория: "Ты [т.е. Несторий] утверждаешь, что Господь Иисус во всем подобен и равен Адаму: ведь Адам [появился] бессеменно, и Иисус бессеменно; первый – только человек, и второй тоже, только человек, и ничего более"» – O'Shaughnessy, Th., *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran*. (Orientalia Christiana Analecta, 139). Rome, 1953, p. 60, со ссылкой на сочинение Иоанна Кассиана *De incarnatione Christi*, кн. VII, гл. 6 (*PL* 50, col. 214A). См. тж. Paret, R., *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. 5[th] edn. Stuttgart–Berlin–Köln, 1993, S. 70.

ловек «Иисус» пребывает в неразрывном единстве с «Богом Словом»[1].

Рассмотрим еще один характерный пассаж «Послания» (см. тбл. на стр. 330–334):

В то время как Павел Антиохийский стремится показать, что как божественные, так и человеческие действия относятся *к одному и тому же субъекту предикаций*, т.е. Христу (=Воплощенному Богу Слову), автор «Послания христиан Кипра», напротив, подчеркивает, что во Христе имеются два субъекта предикаций – «творящее Слово Божие» и «человечество, воспринятое от Девы Марии», – и каждому из субъектов принадлежат *свои* действия, *отличные* от действий другого. Отметим в этой связи незначительное, казалось бы, различие в формулировке: замену предлога *li-* на предлог *fī*. У Павла Антиохийского оба рода действий «принадлежат (*li-*) Одному и Тому же Господу Христу», а у автора «Послания христиан Кипра» они лишь «*сосуществуют* в (*fī*) Одном и Том же (Господе) Христе»[2]. В первом случае явно выражено указание на один субъект предикаций: согласно Павлу Антиохийскому, действующим лицом всегда выступает Один и Тот же Христос, несмотря на двойственность Его действий. Во втором же случае акцент на единстве субъекта предикаций снят: новая формулировка говорит о «сосуществовании» обоих действий во Христе, однако не приписывает их одному и тому же действующему лицу.

Более того, примечательно, что в целях обоснования своей христологической позиции автор «Послания» использует *Коран*, исподволь выстраивая *на его основе* христологическую полемику со своими конфессиональными оппонентами (халкидонитами и миафиситами). Это видно из того факта, что, предлагая свое толкование коранических аятов (3:55 и 4:157), автор «Послания» стремится представить человечество и божество Христа как два автономных субъекта предикаций, дей-

---

1 Это терминологическое различие между «Иисусом» и «Христом», принятое в несторианской среде, зафиксировано также Ибн Таймиййей; см. его *al-Ǧawāb aṣ-ṣaḥīḥ*, ǧ. 4, ṣ. 173–174.

2 Как отмечается ниже (см. прим. 1 на стр. 330), только рукопись C дает чтение, совпадающее с текстом Павла Антиохийского.

ПДМ, **§ 37, p. 269**	*ПХК* **[T], IV, p. 5, 27–28** (P2; P3; C 67r–68r; G 162v)	*ПХК* **[P1], p. 124, 126** (D, p. 408)
ففعل المعجز بلاهوته واظهر العجز بناسوته، **والفعلان فللسيد المسيح الواحد،** كما انه يقال: زيد باقي غير ميت ولا مضمحل بنفسه، وزيد داثر ميت مضمحل بجسده، والقولان مطردان على زيد واحد.	ففعل المعجز بلاهوته وأظهر العجز بناسوته، **والفعلان هما في/من[1] المسيح الواحد.** [...][2]	ففعل المعجز بلاهوته وأظهر العجز بناسوته كالألم والموت وغير ذلك. **والفعلان هما في المسيح الواحد.**
	وأيضا قال في سورة النساء: ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾، **فأشار بهذا القول الى اللاهوت الذي هو كلمة الله التي لم يدخل عليها الم ولا عرض.**	
	وقال ايضا: ﴿يا عيسى، اني متوفيك ورافعك اليّ ومطهّرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة﴾.	وقد جاء أيضا في هذا الكتاب الذي أتى به هذا الرسول يقول في سورة آل عمران: ﴿يا عيسى، إني متوفيك ورافعك إليّ﴾،

[1] Данное предложение (ففعل ... المسيح الواحد) читается по-разному в разных рукописях, а первая редакция нуждается также в критическом издании. В данном контексте мы отметим только один момент, важный для дальнейшего изложения: большинство чтений в обеих редакциях (P2, P3, P1 и D) содержат предлог في (в T читается من – очевидное позднейшее искажение في; в G фраза пропущена). Единственная рукопись, в которой дается чтение للسيد المسيح الواحد, как у Павла Антиохийского, это C.

[2] В первой редакции коранические цитаты снова переставлены местами (в рукописи G данная цитата отсутствует). Как и в предыдущем примере, я беру за основу вариант текста второй редакции.

وقال أيضا في سورة المائدة، إذ قال عيسى ابن مريم ﴿وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلمّا توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم﴾، **فأعنى بتوفيه عن موت ناسوته الذي اتخذ من مريم العذراء.**

{وقال في سورة المائدة عن عيسى أنه قال: ﴿وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد﴾. **فأعنى بموته عن موت الناسوت الذي أخذ من مريم العذراء.**

وقال أيضا في سورة النساء: ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾، **فأشار بهذا القول إلى اللاهوت الذي هو كلمة الله الخالقة.**

وقال أيضا في سورة النساء: ﴿وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه﴾، **فأشار بهذا إلى اللاهوت الذي هو كلمة الله الخالقة.**}[1]

وعلى هذا القياس نقول إن المسيح صُلب بناسوته ولم يُصلب بلاهوته.[2]

وعلى هذا القياس نقول إن المسيح صُلب وتالم بناسوته ولم يُصلب ولا يتألم بلاهوته.

وعلى هذا القياس نقول ان المسيح صُلب، يعني انه صلب بناسوته وانه لم يُصلب بلاهوته، وقد جا في الكتاب: ﴿وما قتلوه ولا صلبوه، ولكن شبه لهم﴾.

---

[1] Часть текста, взятая в фигурные скобки { }, отсутствует в C и G. Из критического аппарата издания Р. Эбида и Д. Томаса не ясно, как в данном случае дело обстоит в P2 и P3. Как это ни странно, тот же фрагмент текста отсутствует в одной (и, видимо, только этой одной) рукописи *Ǧawāb*'а Ибн Таймиййи: MS Leiden, University Library 40 (датирована 1330 г.; в издании ʿАлӣ ибн Ḥасана ибн Нāṣира эта рукопись обозначена сиглой ﻫ).

[2] В D дано следующее чтение: إن المسيح صُلب ناسوتُه ولم يُصلب لاهوتُه. Как мы увидим ниже, это еще более явное «несторианское» чтение, чем إن المسيح صُلب بناسوته ولم يُصلب بلاهوته, поскольку в D противоположные состояния – «был распят» и «не был распят» – отнесены *по отдельности* к человечеству и божеству Христа (а не к Одному и Тому же Христу по божеству и человечеству, как во втором приведенном чтении).

[Христос] творил чудеса по Своей божественности и проявлял немощь по Своему человечеству.	[Христос] творил чудеса по Своей божественности и проявлял немощь по Своему человечеству.	[Христос] творил чудеса по Своей божественности и проявлял немощь по Своему человечеству, как например страдание, смерть и т.п.
Оба эти действия принадлежат Одному и Тому же Господу Христу, подобно тому, как можно сказать, что Зайд вечен, бессмертен и нетленен по своей душе, и что Зайд преходящ, смертен и тленен по своему телу, причем оба высказывания относятся к одному и тому же Зайду.	**Оба эти действия сосуществуют в Одном и Том же Христе / происходят от Одного и Того же Христа.**	**Оба эти действия сосуществуют в Одном и Том же Христе.**
	Кроме того, в суре «Женщины» он говорит: «Они не убили Его и не распяли Его, но это им померещилось» [Кор. 4:157]. **В этом высказывании он указывает на божественность [Христа], то есть на Слово Божие, Которое не подвержено ни страданию, ни привходящему изменению [т. е. акциденции].**	

Он также сказал: «Иса, я упокою[1] тебя[2], вознесу тебя к Себе, очищу тебя от тех, кто не уверовал, и сделаю тех, кто последует за тобой, выше тех, которые не уверовали, до Дня Воскресения» [Кор. 3:55].

А в суре «Трапеза» приводится следующее высказывание Иисуса: «Я был свидетелем о них, пока я был среди них, но с тех пор, как Ты упокоил меня, Ты – надзиратель

В Книге [=Коране], принесенной этим посланником [=Муḥаммадом], в суре «Род ʻИмрāна» говорится еще следующее: «Иса, я упокою[41] тебя[42] и вознесу тебя к Себе» [Кор. 3:55].

А в суре «Трапеза» приводится также следующее высказывание Иисуса сына Марии: «Я был свидетелем о них, пока я был среди них, но с тех пор, как Ты упокоил меня, Ты – над-

[1] Смысл коранического глагола *tawaffā* стал предметом жарких споров христиан и мусульман. Христиане обыкновенно понимали его как «упокоить, умертвить» (обычное значение пассивной формы этого глагола, *tuwuffiya* – это «скончаться») и потому истолковывали этот коранический аят как признание крестной смерти Христа. Мусульмане же на это регулярно отвечали, что данный глагол имеет более общее значение «взять, забрать», и что Христос, согласно этому аяту, был «взят» живым, не претерпевшим смерть, что согласуется с другим кораническим местом (4:157/156), согласно которому распятие было лишь кажущимся. Из контекста ясно, что автор «Послания христиан Кипра» понимал этот глагол именно в смысле «упокоить, умертвить».

[2] Здесь и далее я намеренно использую написание «ты» со строчной буквы, чтобы тем самым подчеркнуть, что автор «Послания христиан Кипра» в данном случае говорит о Христе как человеке, тварном и смертном. Тот факт, что и Коран здесь говорит об «Иисусе» (а не о «Христе» – *al-Masīḥ*), используется им как дополнительное свидетельство в пользу данной интерпретации.

	над ними, ведь Ты всевидящ» [Кор. 5:117]. **Под смертью [Христовой] подразумевается смерть человечества [Христова], которое Он воспринял от Девы Марии.**	зиратель над ними» [Кор. 5:117]. **Под Его упокоением подразумевается смерть Его человечества, воспринятого от Девы Марии.**
	А в суре «Женщины» он также утверждает следующее: «Они не убили Его на самом деле, но Бог вознес Его к Себе» [Кор. 4:157-158]. **Это относится к божеству [Христову], то есть к творящему Слову Божию.**	А в суре «Женщины» он также утверждает следующее: «Они не убили Его и не распяли Его, но это им померещилось» [Кор. 4:157]. **Это высказывание относится к божеству [Христову], то есть к творящему Слову Божию.**
Подобным же образом мы говорим, что Христос был распят, в том смысле, что Он был распят по Своему человечеству, но не был распят по Своему божеству, как утверждается в Книге [=Коране]: «Они не убили Его и не распяли Его, но это им померещилось» [Кор. 4:157].	Подобным же образом мы говорим, что Христос был распят и пострадал по Своему человечеству, но не был распят и не пострадал по Своему божеству.	Подобным же образом мы говорим, что Христос был распят по Своему человечеству, но не был распят по Своему божеству. **[NB: чтение D: … человечество Христово было распято, а Его божество не было распято.]**

ствующих раздельно. Он утверждает, что данные стихи Корана упоминают эти субъекты предикаций *раздельно*, а следовательно на основании самого Корана можно сделать вывод, что *тогда как человечество Христа претерпело смерть, Слово Божие ее не претерпело*. Таким образом Коран, по сути, позволяет обосновать несторианскую христологию[1]. В христологии халкидонитов, напротив, термины «человечество» и «божество» используются лишь как указания на две *природы* Одного и Того же Христа, но не рассматриваются как субъекты предикаций, действующие или претерпевающие нечто независимо друг от друга. Так, в халкидонитской терминологии не принято говорить, что «человечество (Христа) умерло», но говорится, что Христос (Воплощенный Бог Слово) умер «по плоти», т.е. в силу воспринятого Им человечества[2].

Данного сопоставления «Послания к другу-мусульманину» Павла Антиохийского и «Послания христиан Кипра» вполне достаточно для того, чтобы убедиться в несторианском «уклоне» последнего. Несторианские взгляды автора-киприота подтверждаются также тем, что при создании своего текста он использовал характерные для Церкви Востока богословский язык и терминологию. Ближайшей параллелью являются творения его современника, известного несторианского богослова ʿАвдӣшōʿ Нисивинского (ум. 1318)[3]. Рассмотрим следующий пример, заимствованный из «Исповедания веры»

[1] Подобное же использование этих двух аятов зафиксировано в до сих пор неопубликованном сочинении ʿАвдӣшōʿ Нисивинского *Kitāb Farāʾid al-fawāʾid*, гл. 6 (*Fī l-ḥulūl wa-l-ittiḥād*), MS Paris *BNF ar.* 206, fol. 38v = MS Beirut, *Bibliothèque Orientale* 562, fol. 40v–41r.

[2] Следует оговориться, что приведенные халкидонитские формулировки вполне *приемлемы* для несториан, и поэтому автор «Послания христиан Кипра» в некоторых местах оставил их без изменений (в частности, в заключительной части только что процитированного пассажа, «унаследованного» им от Павла Антиохийского; см., однако, «несторианизированный» вариант в D). Указанные же выше несторианские формулировки *неприемлемы* (или, по крайней мере, совершенно *нехарактерны*) для халкидонитов, и поэтому сам факт их эпизодического наличия в «Послании христиан Кипра» свидетельствует о несторианских взглядах автора.

[3] Об ʿАвдӣшōʿ Нисивинском см. Teule, H. G. B., *ʿAbdishoʿ of Nisibis* // Thomas, D., Mallett, A. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4 (1200–1350). Leiden–Boston, 2012, p. 750–761.

ʿАвдӣшōʿ, написанного по-арабски в 1299 году и изданного Самӣром Ḫалӣлем[1]. Отметим, что этот пассаж «Послания христиан Кипра» не имеет параллелей в тексте Павла Антиохийского.

ʿАвдӣшōʿ Нисивинский, p. 445	***ПХК* [T], IV, p. 53–54** (P2; P3; C 68r–v; G 163r)	***ПХК* [P1], p. 128** (D, p. 410)
واعتقدوا في المسيح ان **الكلمة الازلية** (التي هي عبارة عن حكمة البارئ تعالى المسماة بالابن وهو احد الاقانيم الثلثة كما مضى) **حلّت في البشري المأخوذ من مريم العذراء واتحدت فيه**، فصار اسم **المسيح عندهم يشمل المعنيين اللاهوت والناسوت** ولذلك قالوا إن المسيح اله كامل **وانسان كامل** رب واحد.	وذلك حسب قولنا معشر النصارى إن **كلمة** الله **الأزلية الخالقة** **حلّت في مريم وتجسدت بإنسان كامل.** وعلى هذا المثال نقول: **في السيد المسيح طبيعتان:** طبيعة **لاهوتية** التي هي طبيعة كلمة الله وروحه، **وطبيعة ناسوتية التي أخذت من مريم العذراء واتحدت به.**	وذلك حسب قولنا معشر النصارى إن **كلمة** الله **الأزلية** **حلّت في مريم واتحدت بإنسان كامل.** وعلى هذا المثال نقول: **في السيد المسيح جوهران** جوهر **لاهوتي** الذي هو جوهر كلمة الله وروحه وجوهر **ناسوتي الذي اخذه من مريم العذراء واتحد به.**
Относительно Христа [христиане] веруют, что **превечное Слово** (термин, под которым подразумевается Премудрость Творца, называемая также	Это соответствует тому, что мы, христиане, веруем, а именно, что **превечное творящее Слово Божие**	Это соответствует тому, что мы, христиане, веруем, а именно, что **превечное Слово Божие**

[1] Samir Khalil, S., *Une profession de foi de ʿAbdīšūʿ de Nisibe* // Carr, E. et al. (eds.), *EYLOGHMA, Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* Rome, 1993, p. 445. См. весьма схожий пассаж в *Kitāb Farāʾid al-fawāʾid*, гл. 6 (*Fī l-ḥulūl wa-l-ittiḥād*), MS Paris *BNF ar*. 206, fol. 36v–37r = MS Beirut, *Bibliothèque Orientale* 562, fol. 39r–v.

«Сыном» – одна из трех ипостасей, как уже говорилось) **вселилось в человека, воспринятого от Девы Марии, и соединилось с ним. Слово «Христос», в их терминологии, объединяет оба аспекта: божество и человечество.** Поэтому они и говорят, что Христос – совершенный Бог и **совершенный человек**, один Господь.

вселилось в Марию и воплотилось в совершенного человека. Именно в этом смысле мы говорим, что **в Господе Христе есть две природы: божественная** природа – природа Слова Божия и Духа Его – **и человеческая** природа, **которую Оно восприняло от Девы Марии и с которой Оно соединилось.**

вселилось в Марию и соединилось с совершенным человеком. Именно в этом смысле мы говорим, что **в Господе Христе есть два естества: божественное** естество – естество Слова Божия и Духа Его – **и человеческое** [естество], **которое Оно восприняло от Девы Марии и с которым Оно соединилось.**

Легко заметить, что приведенная цитата из «Послания христиан Кипра» представляет собой отредактированный и перекомпанованный текст соответствующего раздела «Исповедания веры» ʿАвдӣшӯʿ Нисивинского, и вполне вероятно, что автор «Послания» был знаком с трактатом ʿАвдӣшӯʿ (хотя возможно и то, что оба автора прямо или косвенно имели дело с одним и тем же источником). Оба автора утверждают, что «превечное Слово Божие» «вселилось» (*ḥallat*) во чрево Девы Марии и соединилось с «воспринятым от нее совершенным человеком». Результатом соединения явился Христос, состоящий из двух «природ» (*ṭabīʿatān*) или «естеств» (*ǧawharān*), обозначенных ʿАвдӣшӯʿ более обще – как «аспекты» (*maʿnayayn*). Следует отметить, что термин «вселение» характерен для «антиохийской», т.е. (прото)несторианской, христологии. Его греческий эквивалент ἐνοίκησις часто использовался Феодором Мопсуестийским, а сирийский (*ʿmūryā*) и арабский (*ḥulūl*) варианты прочно вошли в терми-

нологию Церкви Востока[1]. Для этой традиции также характерно использование по отношению к человечеству Христа образа «храма» или «обиталища», в которое и «вселился» Бог Слово. Этот образ не является специфически несторианским, но он, пожалуй, наиболее часто встречается у авторов Церкви Востока[2]. Выражение «человек, воспринятый от Марии» (*al-bašarī al-maʾḫūḏ min Maryam*) – которое, как мы видели, неоднократно используется в «Послании христиан Кипра» – также восходит к Феодору Мопсуестийскому, а именно к его выражению «воспринятый человек» (ληφθεὶς ἄνθρωπος), и является характернейшим термином позднейшей несторианской традиции, что видно на примере арабоязычных трудов Илии Нисивинского[3]. Наличие этих ключевых для несторианской

[1] Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*. San Francisco, 1978, p. 305; Jansen, T., *Theodor von Mopsuestia, De Incarnatione: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe*, Berlin–New York, 2009, S. 180–186; Селезнев, Н. Н., *Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения*. М., 2002, с. 47, 56–57. История употребления термина *ḥulūl* в несторианском и мусульманском богословском дискурсах (между которыми есть множество взаимосвязей) пока остается неизученной; см. Трейгер, А., *«Зеркальная христология» Ал-Ґазāлū и ее возможные восточносирийские истоки* // Символ 61: Syriaca • Arabica • Iranica (Париж–Москва, 2012), с. 149–176, см. с. 159–160. Порой термин *ḥulūl* использовался и в мелькитской литературе (возможно, под влиянием несторианской), например, в так называемой *Summa theologiae arabica* или *al-Ǧāmiʿ wuǧūh al-īmān*, гл. 4, MS *Sinai ar*. 431, fol. 101r–104v. Об этом интереснейшем произведении (до сих пор полностью не изданном) см. Swanson, M. N., *al-Ǧāmiʿ wuǧūh al-īmān* // Thomas, D., Roggema, B. et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 1 (600–900). Leiden–Boston, 2009, p. 791–798.

[2] Образ человечества Христа, или Его «плоти», как «храма» основан на соответствующих словах Евангелия от Иоанна (Ин 1, 14 – καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, «и вселисѧ въ ны» – и Ин 2, 19–22). Данный образ использовался также Ефремом Сирином, см., напр., его *Песнь на Рождество* III:20, изд. Beck, E. (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 186, Scriptores Syri 82). Louvain, 1959, p. 24.

[3] См. его *Kitāb al-Maǧālis*, *maǧlis* 1: Samir, *Entretien d'Élie de Nisibe*, p. 114–115 (рус. пер. см. в Трейгер, А., *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока* // Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 121–149, см. с. 131); и его же *Treatise on the Terms* kiyān *and* ilāh: Samir, Kh. S., *Un traité*

традиции терминов и образов в тексте «Послания христиан Кипра» является еще одним свидетельством несторианского происхождения данного памятника.

3. Заключение

Представленные сравнения позволяют нам сделать вывод, что «Послание христиан Кипра» было произведением не мелькитского, а несторианского автора, который не следовал христологии Павла Антиохийского, как утверждают Р. Эбид и Д. Томас, а напротив систематически корректировал его христологические формулировки.

Мотивация автора «Послания» была, по-видимому, двоякой. Во-первых, он стремился «исправить» христологию Павла Антиохийского, приведя ее в соответствие с богословской традицией Церкви Востока. Во-вторых, он, вне всякого сомнения, полагал, что его собственное, несторианское, исповедание является наилучшим основанием для богословского диалога с мусульманами. «Несторианизация» христологических формулировок Павла Антиохийского должна была, таким образом, послужить успеху «Послания» как полемического произведения. По замыслу автора, именно «несторианское» прочтение соответствующих мест Корана могло склонить мусульман к принятию предлагаемого им богословского ви́дения, ведь среди христиан одни только несториане считали приемлемыми формулировки, говорящие о Христе как о конкретном тварном человеке (хотя и пребывавшем в неразрывном единстве с Богом Словом). В противоположность «Посланию к другу-мусульманину» Павла Антиохийского, которое, несмотря на вежливый и подчеркнуто уважительный тон, тем не менее, насквозь полемично, «Послание христиан Кипра» было, вероятно, задумано как некий «экуменический» проект, своего рода несторианско-мусульманская богословская «договоренность»[1]. Немаловажно и то, что автор «Послания

nouveau d'Élie de Nisibe sur le sens des mots kiyān *et* ilāh // Parole de l'Orient 14 (1987), p. 109–153, см. p. 132, n. 33.

[1] Опровержения, написанные Ибн Таймиййей и ад-Димашḳӣ, показывают,

христиан Кипра» ведет скрытую полемику против своих конфессиональных оппонентов – халкидонитов (мелькитов) и миафиситов (яковитов) – причем аргументы для этой полемики он черпает, как это ни странно, из Корана[1].

Как мы установили, христологические формулировки автора «Послания христиан Кипра» имеют параллели в произведениях его современника ʿАвдӣшōʿ, митрополита Нисивинского и Армянского. Это позволяет предполагать, что автор «Послания» был знаком с творениями ʿАвдӣшōʿ и следовал его христологическим воззрениям. Этот вопрос, разумеется, требует специального рассмотрения, однако уже сейчас отметим, что до своей эмиграции на Кипр автор «Послания» вполне мог входить в окружение ʿАвдӣшōʿ и даже быть его учеником. Наличие связей такого рода могло бы послужить объяснением терминологическим параллелям, обнаруженным между «Посланием христиан Кипра» и «Исповеданием веры» Нисивинского митрополита[2]. Дальнейшее изучение круга учеников

однако, что эта донкихотская затея кипрского автора потерпела полное фиаско.

[1] Тот факт, что кораническая христология *сопоставима* с подобного рода несторианским истолкованием, побуждает задаться вопросом об обратной зависимости – Корана от современного ему несторианского богословия (прим. 2 на стр. 328). В этой связи представляют интерес наблюдения К. Дж. Блока, согласно которым кораническая «антитринитарная» полемика направлена не столько против христианства вообще, сколько против тритеизма Иоанна Филопона. См. Block, C. J., *Philoponian Monophysitism in South Arabia at the Advent of Islam with Implications for the English Translation of* thalātha *in Qur'ān 4.171 and 5.73* // Journal of Islamic Studies 23:1 (2012), p. 50–75). Если Блок прав, то можно предполагать, что в этой полемике также проявилось некоторое несторианское влияние на Коран.

[2] Примечательно, что ʿАвдӣшōʿ Нисивинский и автор «Послания христиан Кипра» сходным образом интерпретируют коранические аяты 3:55 и 4:157 (прим. 1 на стр. 335). Имеет значение и то, что рукопись P1 – как упоминалось выше, старейшая рукопись «Послания христиан Кипра» (несторианский манускрипт XIV в., переписанный на Кипре Ṣалӣбой ибн Йӯẖанной) – также содержит два трактата ʿАвдӣшōʿ Нисивинского: *Muqaddimāt al-anāǧīl* и *al-Ḫuṭba al-ǧāmiʿa li-ḥaqāʾiq al-ʾīmān*. О первом из них см. Samir, Kh. S., *Les prologues de l'évangéliaire rimé de ʿAbdīšūʿ de Nisibe* // Proche-Orient Chrétien 31 (1981), p. 43–70. Второй трактат (который сохранился *только* в P1) был опубликован Луисом Шейẖо: Cheikho, L., *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens (IXe–XIIIe siècles)*. Beirut, 1920, p. 120–124. Он был переписан тем же

ʿАвдӣшōʿ, особенностей их христологических воззрений, их связей с общиной Церкви Востока на Кипре, а также влияния этого Нисивинского митрополита среди своих современников (отчасти о нем свидетельствует предание, что свой знаменитый богословский трактат – «Жемчужина» (сир. *Margānīṯā*) – ʿАвдӣшōʿ написал по просьбе католикоса–патриарха Церкви Востока Йавалāхи III) должно способствовать прояснению вопроса авторства «Послания христиан Кипра»[1]. Помимо этого существенный вклад в изучение затронутой нами темы внесло бы более детальное изучение произведений самого ʿАвдӣшōʿ, многие из которых до сих пор остаются неопубликованными, а также творений других несторианских авторов этого периода, в частности, «Книги тайн» (*Asfār al-asrār*) Ҫалӣбы ибн Йуḫанны ал-Мауҫилӣ. Остается надеяться, что это дело не слишком отдаленного будущего.

Приложение I: Термин «несторианский»

В своей известной статье Себастьян Брок охарактеризовал термин «несторианский» («Nestorian») как «прискорбную ошибку» («lamentable misnomer»)[2], однако недавнее исследо-

Ҫалӣбой ибн Йӯḫанной в северной Месопотамии (Джазӣре) в июне 1626 э.г. / 1315 Р.Х. (не 1314 Р.Х., как указано в Samir, *Les prologues de l'évangéliaire rimé de ʿAbdīšūʿ de Nisibe*, p. 55, n. 58), т.е. за 21 год до «Послания христиан Кипра».

[1] Не менее важной задачей является идентификация «византийского мелькитского епископа Дамиана» (если он является историческим лицом), чье неизвестное нам произведение, как утверждает Ибн Таймиййа, по-видимому, послужило непосредственным источником для автора-киприота (Ibn Taymiyya, *al-Ǧawāb aṣ-ṣaḥīḥ*, ǧ. 1, ṣ. 119–120; Ибн Таймиййа также упоминает более раннюю версию, надписанную именем Павла Антиохийского – см. там же, ǧ. 1, ṣ. 99–100). Несомненно, что этого же «епископа Дамиана» упоминает и ад-Димашḳӣ (см. Ebied–Thomas, p. 284 и p. 285, n. 1, без ссылки на свидетельство Ибн Таймиййи). Может ли «епископ Дамиан» быть псевдонимом несторианского автора-киприота? Какова связь между ним и «купцом Килйāмом» (т.е., видимо, Гийомом), который доставил копию «Послания христиан Кипра» ад-Димашḳӣ (см. Ebied–Thomas, *Muslim-Christian Polemic during the Crusades*, p. 25–27)? Эти и другие вопросы требуют специального исследования.

[2] Brock, S. P., *The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer* // Bulletin of the John Rylands Library 78:3 (1996), p. 23–35.

вание Николая Селезнева, опубликованное в 55-м выпуске журнала «Символ», показывает, что подобная характеристика нуждается, по меньшей мере, в существенной корректировке[3]. Н. Селезнев убедительно показал, что Церковь Востока всегда почитала Нестория «во святых». Вместе с Диодором Тарсским и Феодором Мопсуестийским она считала его одним из «греческих учителей», защищавшим истинное христологическое вероучение. Несмотря на тот факт, что обозначение «несторианский» изначально использовалось в уничижительном смысле, начиная с VIII века оно приобрело распространение и в самой Церкви Востока – в качестве самоназвания, используемого наряду с самоназванием «восточные». Майкл Морони и Геррит Райнинк приводят характерные примеры такого словоупотребления. Один из них – следующее высказывание восточносирийского автора VIII века Шахдоста Тирханского:

> очевидно, что это не мы отвернулись от основания веры, православно веруя, что во Христе есть две природы и две ипостаси, но отвернулись Севир и его последователи, исповедуя во Христе одну природу и одну ипостась. Мы же, христиане-несториане, возглашаем вместе с евангелистом Иоанном: «Слово стало плотью и обитало с нами» [Ин 1, 14][4].

Подобных примеров немало. Приведем небольшую подборку. В так называемой «автобиографии» (возможно неподлинной) знаменитого переводчика Ḥунайна ибн Исḥāḳа ему приписываются слова «все они были несториане, как и я» (речь идет о придворных врачах, его конкурентах)[5]. Говоря о своей кон-

---

[3] Селезнев, Н. Н., *Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства* // Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 257–286.

[4] Morony, M. G., *Iraq After the Muslim Conquest*. Princeton, 1984; переиздано в Gorgias Press: Piscataway (NJ), 2005, p. 358–359; Reinink, G. J., *Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq* // Church History and Religious Culture 89:1–3 (2009), p. 217–250, см. p. 219, со ссылкой на Abramowski, L., Goodman, A. E., *A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library ms. Oriental 1319*. 2 vols. Cambridge, 1972, vol. 1, p. 48:2–10 (сир. текст) / vol. 2, p. 31:3–9 (англ. пер.).

[5] Cooperson, M., *The Autobiography of Ḥunayn ibn Isḥāq* // Reynolds, D. F. (ed.),

фессии, известный философ и комментатор Писания Ибн aṭ-Ṭаййиб (ум. 1043) обозначает ее как «несториане»[1]. Его современник, Илия Нисивинский (ум. 1046), также периодически использовал термин «несториане» в качестве самоназвания[2]. Вероучительная поэма, авторство которой иногда приписывается Нарсаю, а иногда ʿАвдӣшōʿ ʿЭлāмскому (XIII в.), имеет следующее заглавие: «Дивное слово о величии святых таинств, совершаемых в Церкви несториан»[3]. В одной восточносирийской рукописи (XVI? в.) мы находим антифонный гимн «на Рождество Господа нашего Иисуса Христа, показывающий ... двойство природ и ипостасей (*qnōmē*) Христа, как об этом учит несторианская Церковь»[4]. И наконец в письме, адресованном христианам Индии и написанном 7 октября 1837 года в Урмии, епископ Церкви Востока Мāр Йоḥаннāн обозначает свое сообщество как «сирийцы-христиане Востока, иначе именуе-

---

Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition. Berkeley, 2001, p. 107–118, см. p. 111.

[1] Troupeau, G., *Le traité sur l'union de ʿAbd Allāh ibn al-Ṭayyib* // Parole de l'Orient 8 (1977–1978), p. 141–150, см. p. 150:8.

[2] Horst, *Des Metropoliten Elias von Nisibis* Buch vom Beweis, S. 75, 78, 79, 80 (ср. S. 32 и S. 85, где Илия Нисивинский подчеркивает, что это название было навязано Церкви Востока извне; тем не менее, он его не отвергает); самоназвание «восточные» также местами используется в этой книге.

[3] ܡܐܡܪܐ ܬܡܝܗܐ ܕܥܠ ܪܘܪܒܘܬܗܘܢ ܕܐܖ̈ܙܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܕܡܬܓܡܪܝܢ ܒܥܕܬܐ ܕܢܣܛܘܪ̈ܝܢܐ – Vosté, J.-M., *Catalogue des manuscrits syro-chaldéens conservés dans la Bibliothèque Épiscopale de ʿAqra (Iraq)* // Orientalia Christiana Periodica 5 (1939), p. 368–406, см. p. 394, MS 52.2; то же в MS *Baghdad, Archbishopric of the Church of the East 136*, p. 98. Об этом «Слове» см. Jammo, S. Y. H., *La structure de la Messe chaldéenne du Début jusqu'à l'Anaphore: Étude historique.* (Orientalia Christiana Analecta 207), Rome, 1979, p. 13–25 (к списку рукописей, приведенному Сархадом Джаммо, следует добавить упомянутую багдадскую рукопись); Brock, S. P., *Diachronic Aspects of Syriac Word Formation: An Aid for Dating Anonymous Texts* // Lavenant, R. (ed.), *V Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988.* (Orientalia Christiana Analecta 236). Rome, 1990, p. 321–330, см. p. 327–328.

[4] ܥܘܢܝܬܐ ܕܥܠ ܝܠܕܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ... ܬܪܝܢܘܬ ܟܝܢ̈ܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ ܘܬܪܝܢܘܬ ܩܢܘ̈ܡܘܗܝ، ܐܝܟ ܕܡܠܦܐ ܥܕܬܐ ܕܢܣܛܘܪ̈ܝܢܐ – Sachau, E., *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin, 1899, Bd. I, S. 334, MS 88.37, fol. 230v.

мые халдеями, ... несториане, верующие во Христа в двух природах, но в одном лице»[1].

Определенное неприятие термина «несторианский» в Церкви Востока проявилось только в монгольскую эпоху, время «экуменических» контактов с латинским Западом. Именно тогда представители восточносирийской традиции осознали, что в устах их западных братьев по вере этот термин использовался исключительно в уничижительном смысле. Подобное «отторжение» термина «несторианский» давало о себе знать позднее всякий раз, когда «экуменические» контакты Церкви Востока с Западом усиливались (отсюда и современное неприятие этого термина). В этом причина критики данного термина (конечно же при непрекращающемся почитании Нестория и благоговейном отношении к его наследию) такими восточносирийскими авторами, как ʿАвдӣшӯʿ Нисивинский в его «Жемчужине»[2] и Ṣалӣба ибн Йӯḥанна в его «Книге тайн»[3]. Впрочем, ʿАвдӣшӯʿ и сам широко использовал термин «несторианский» в своих арабоязычных сочинениях, таких как *ʾUṣūl ad-Dīn*[4] и «Исповедание веры»[5].

Принимая во внимание изложенные обстоятельства, представляется, что использование термина «несторианский» вполне приемлемо, поскольку данный термин широко использует-

---

[1] Perkins, J., *Residence of Eight Years in Persia, among the Nestorian Christians; with Notices of the Muhammedans*. Andover, 1843, p. 323–324.

[2] *Kṯāḇā d-Margānīṯā*, ч. III, гл. 4: Mai, A., *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*. T. X. Rome, 1838, p. 317–366, см. p. 329 (сир. текст) / p. 354 (лат. пер.); см. тж. сир. текст и рус. пер. в Селезнев, *Имя Нестория как символ*, с. 280–281.

[3] MS *Mingana Chr. Arab*. 19 [по каталогу № 98], fol. 7v–12v. Более ранний пример – Ибн аṭ-Ṭаййиб в пересказе ал-Муʾтамана ибн ал-ʿАссāля: *Maǧmūʿ uṣūl ad-dīn*, гл. 8, § 129, vol. 1, p. 192; рус. пер.: Селезнев, *Несторианский философ в коптской книжности,* с. 270.

[4] MS Beirut, *Bibliothèque Orientale* 936, fol. 53v.

[5] Samir, Kh. S., *Une profession de foi de ʿAbdīšūʿ de Nisibe* // Carr, E. et al. (eds.), *EYLOGHMA, Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* Rome, 1993, p. 443, l. 5, 25. Легко заметить, что слово *nasāṭira* («несториане») в рукописи стёрто и вместо него вписано слово *mašāriqa* («восточные»), и, хотя Самӣр избрал чтение *mašāriqa* вероятно как более «политкорректное» – см. его примечания: p. 446, n. 4 и p. 448, n. 9, – очевидно, что изначально в тексте стояло *nasāṭira*, а *mašāriqa* – результат позднейшей правки.

ся в источниках Церкви Востока, особенно в эпоху господства арабской культуры, и является одним из ее основных самоназваний. Под «несторианской» христологией в данной статье понимается христологическое учение, подразумевающее *два субъекта предикаций*, что принималось и отстаивалось как самим Несторием, так и авторами Церкви Востока, с той оговоркой, что они также исповедовали единство обоих субъектов предикаций – Бога Слова и человека Иисуса – в одном лице (сир. *parṣōpā*; араб. *šaḫṣ*, *šaḫṣāniyya*) Христа с момента Его зачатия Девой Марией, так что двойственность субъектов предикаций не подразумевает двойственности личности Христа.

Приложение II: Рукописи и редакции «Послания христиан Кипра»

Текст «Послания христиан Кипра» сохранился в пяти рукописях и включен в состав опровержений, которые написали на него мусульманские авторы XIV века Ибн Таймиййа (T) и ад-Димашḳӣ (D), цитировавшие «Послание» абзац за абзацем.

Старейшая рукопись с текстом «Послания» – P1 = Paris *BNF ar.* 204, fol. 49v–66r – представляет собой несторианский список, выполненный на Кипре (в ал-Мāḡӯṣе/Фамагусте) известным средневековым интеллектуалом Церкви Востока Ṣалӣбой ибн Йӯḥанной ал-Мауṣилӣ, автором сочинения «Книга тайн» (*Asfār al-asrār*). Этот список «Послания христиан Кипра» датируется августом 1336 г. Таким образом он был создан по истечении не более чем тридцати лет от предполагаемой даты составления «Послания». С некоторыми поправками текст этой рукописи воспроизводится в осуществленном Р. Эбидом и Д. Томасом издании «Послания»[1].

Три других рукописи – P2 = Paris *BNF ar.* 214, fol. 48r–65r (1538 г. н.э.), P3 = Paris *BNF ar.* 215, fol. 203r–223r (1590 г. н.э.) и ранее незамеченная рукопись C (о которой см. ниже) – еги-

[1] В колофоне, воспроизведенном в Ebied–Thomas, *Muslim-Christian Polemic during the Crusades* (p. 37), сообщается, что Ṣалӣбā ибн Йӯḥаннā «сократил и исправил это послание» (*laḫḫaṣa hāḏihi r-risāla wa-ṣaḥḥaḥahā*). Это может послужить объяснением различий между P1 и остальными рукописями и цитатами текста. О других текстах, содержащихся в этой рукописи, см. прим. прим. 2 на стр. 340.

петского происхождения. P2 и P3 тщательно описаны Эбидом и Томасом, и их чтения приводятся в критическом аппарате указанного издания[1].

Третья египетская рукопись (прежде не упоминавшаяся исследователями и не включенная в список рукописей «Послания», приведенный в соответствующем разделе библиографической истории христианско-мусульманских взаимоотношений[2]) – C = Cairo, Coptic Museum, *Theology* 430 [микрофильм университета Бригама Янга (Brigham Young University): A8–6], fol. 51v–88v (XVIII/XIX в.)[3]. Редакция этой рукописи очень близка рукописям P2 и P3, и она, подобно им, содержит (несколько искаженную) ссылку на Ибн Таймиййу в начале «Послания». Поскольку каирская рукопись была, по всей видимости, переписана с поврежденного протографа, в котором отсутствовали некоторые листы, в ней имеют место как минимум два значительных пропуска текста (в обоих случаях переход от одной из образованных лакуной частей к другой осуществляется внезапно, скачком, и никак не отмечен в рукописи): (1) fol. 66r:9 – значительный пропуск, которому соответствуют p. 94:3–122:14 издания Р. Эбида и Д. Томаса; (2) fol. 86r:8 – еще один пропуск, которому соответствует текст издания Р. Эбида и Д. Томаса от p. 134:6 до конца. Вследствие второй лакуны оригинальное окончание «Послание христиан Кипра» полностью утрачено, а вместо него к тексту «Послания» оказалось присоединено окончание другого, пока не идентифицированного текста.

Наконец, пятая рукопись – G = Beirut, *Bibliothèque Orientale* 946, fol. 153v–168r – это сиро-яковитский манускрипт на

---

[1] Описание этих двух рукописей приводится в издании Ebied–Thomas, *Muslim-Christian Polemic during the Crusades* (p. 38–39) и в готовящейся к изданию работе Д. Томаса *The Letter from Cyprus or Letters from Cyprus*.

[2] Thomas, D., Mallett, A. (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4 (1200–1350). Leiden–Boston, 2012, p. 772.

[3] Я обязан этой ценнейшей информацией, равно как и доступом к самой рукописи, Джону Ламоро (John Lamoreaux), которому выражаю свою глубокую благодарность. Краткое описание рукописи см. в Macomber, W. F., *Final Inventory of the Microfilmed Manuscripts of the Coptic Museum, Old Cairo, Egypt, Rolls A1-20: Manuscripts in Arabic, Coptic (Bohairic, Oxyrhynchite [1], Sahidic), Greek*. [PDF]. Provo (UT), 1995, p. 251–252.

каршӯнӣ (1856 г.). Этот список был выполнен, вероятно, в египетском монастыре прп. Антония[1]. Судя по представленным в нем чтениям, он несомненно принадлежит к египетской ветви рукописной традиции «Послания». Как и другие рукописи египетской ветви, он содержит упоминание Ибн Таймиййи в начале текста. Примечательно, что, подобно C, G также имеет неотмеченный пропуск текста, совпадающий с первой лакуной в C, но несколько меньший по объёму: fol. 160v:16, чему соответствуют p. 98:22–114:18 по изданию Р. Эбида и Д. Томаса. Такое совпадение может свидетельствовать о том, что G и C в конечном счете восходят к одному и тому же протографу, утрата листов в котором происходила постепенно, по мере его разрушения, однако говорить об этом с определенностью на данный момент вряд ли возможно.

Эти пять рукописей и два косвенных свидетельства текста «Послания» подразделяются на две основные редакции[2]. Первая редакция представлена «египетской ветвью» рукописной традиции (рукописи P2, P3, C и G) и опровержением «Послания», написанным Ибн Таймиййей (T). Вторая редакция представлена несторианской кипрской рукописью XIV века (P1) и опровержением ад-Димашḳӣ (D), хотя последнее содержит некоторые чтения, близкие первой редакции[3]. В силу того, что эти две редакции «Послания христиан Кипра» имеют существенные расхождения, синоптическое издание обеих в двух столбцах или на противоположных страницах было бы весьма желательным. Первый опыт такого издания дан в примерах, приводимых в данной статье.

---

[1] Переписчик сообщает (fol. 153r), что он сличил непосредственно предшествующий «Посланию христиан Кипра» текст с текстом рукописи в монастыре прп. Антония; возможно там же он переписал и «Послание христиан Кипра». Описание рукописи см. в Samir, *Notes sur la 'Lettre à un musulman de Sidon*, p. 192 и Khalifé, I. A., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint Joseph, seconde série (II)* // Mélanges de l'Université Saint Joseph 31:3 (1954), p. 99–261, см. p. 117–119 (отметим, что более старая часть этой рукописи – fol. 3r–144v – была переписана «в канун Рождества 1916» [э.г.], т.е. в 1604 н.э., Григорием, сиро-яковитским митрополитом Иерусалимским).

[2] Разбор обеих редакций и их характерных особенностей дается в готовящейся к изданию работе Д. Томаса *The Letter from Cyprus or Letters from Cyprus*.

[3] См. прим. 1 на стр. 318, прим. 1 на стр. 319 и прим. 1 на стр. 323.

Николай Селезнев

Passio secundum Ibn al-Akfānī: учение христианских конфессий о крестных страданиях в традиционном арабо-мусульманском религиоведении

Абӯ-л-ʿАббāс Аḥмад ал-Ḳалḳашандӣ (1355/6–1418), служащий *дӣвāна* мамлюкских султанов, составил своего рода энциклопедию знаний, необходимых крупному правительственному чиновнику в различных областях, особенно в области ведения документации и дипломатии. Этот многотомный труд получил название «Рассвет подслеповатого [т.е. момент прозрения] в ремесле сочинительства [официальных документов]» (*Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*)[1]. Ал-Ḳалḳашандӣ собирал сведения о различных религиозных сообществах, в том числе о христианском, главным образом с целью составления действенного текста присяги для их представителей, принимавших на себя обязательства перед мамлюкским правителем[2]. В соответствии со сложившейся традицией арабо-мусульманского традиционного религиоведения[3], египетский энциклопедист изложил наряду с общехристианскими положениями вероучения конфессионально различающиеся воззрения. Расхождения христианских конфессий в учении о крестных страданиях Христа представлены у ал-Ḳалḳашандӣ следующим образом:

---

[1] См. о нем и об этом его сочинении: Крачковский, И. Ю., *Избранные сочинения в шести томах*. Т. IV. М.–Л., 1957; репр.: Крачковский, И. Ю., *Арабская географическая литература*. (Классики отечественного востоковедения). М., 2004, с. 412–416.

[2] *Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: ал-Ḳалḳашандӣ о христианстве и его основных конфессиях* / пер. с араб. Н. Н. Селезнева под ред. Д. А. Морозова; вступ. статья и комментарии Н. Н. Селезнева // Символ, № 58: Syriaca & Arabica (Париж–Москва, 2010), с. 386–402.

[3] Селезнев, Н. Н., *Средневековый восточнохристианский экуменизм как следствие исламского универсализма* // Философский журнал 1(8) (2012), с. 77–85.

> الملكانية... ثم هم يقولون إن المسيح ناسوت كلي لا جزئي وإن القتل والصلب وقعا على الناسوت واللاهوت معا كما نقله الشهرستاني في «النحل والملل» وإن كان الشيخ شمس الدين بن الأكفاني في كتابة «إرشاد القاصد» قد وهم فنقل عنهم القول بأن الصلب وقع على الناسوت دون اللاهوت.
>
> النسطورية... ثم هم يخالفون في القتل والصلب مذهب الملكانية واليعقوبية جميعا فيقولون القتل والصلب وقعا على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لأن الإله لا تحله الآلام.
>
> اليعقوبية... ثم منهم من قال إن المسيح هو الله تعالى. قال المؤيد صاحب حماة: ويقولون مع ذلك إنه قتل وصلب ومات وبقى العالم ثلاثة أيام بلا مدبّر[1].
>
> [Мелькиты] говорят о Христе, что человечество его – общее, а не частное, и что убиение и распятие произошли с человечеством и божеством вместе взятыми, как то передает аш-Шахрастāнӣ в «[Книге] религий и сект», хотя шейх Шамс ад-Дӣн ибн ал-Акфāнӣ в своей книге «Наставление стремящемуся», не разобрав, передает, будто они утверждают, что распятие произошло с человечеством, а не с божеством. <...>
>
> [Несториане, говоря] об убиении и распятии, противоречат толку и мелькитов, и яковитов, и говорят, что и убиение, и распятие произошли со Христом со стороны человечества, а не со стороны божества, потому что Бог не подвержен страданиям. <...>
>
> Кто-то из [яковитов] говорит, что Христос – это Бог Всевышний. Ал-Муʼаййад, владыка Ḥамы, сказал, что они говорят при этом, что Он был убит и распят, и мiр оставался три дня без Правителя[2].

Сведения заимствованные ал-Ḳалḳашандӣ у своего знаменитого предшественника, хорасанского мусульманского право-

[1] al-Qalqašandī, Abū-l-ʿAbbās Aḥmad, *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*. al-Qāhirah, 1331–1338 / 1913–1919, ğ. 13, ṣ. 277, 278, 281. Последнее из трех процитированных высказываний находится у Абӯ-л-Фидāʼ со ссылкой на Ибн Ḥазма (см. об этих авторах ниже): *Muḫtaṣar taʼrīḫ al-bašar*, ğ. 1. Būlāq, [s. a.], ṣ. 95; *Abulfedae Historia Anteislamica Arabice*, p. 164–165; Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī, *Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwāʼ wa-n-niḥal*. [al-Qāhirah], 1321 [1903], ğ. 1, ṣ. 49; ğ. 5, ṣ. 117.

[2] Полностью перевод главы о христианстве см. в *Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии*, с. 387–402.

веда и мыслителя Абӯ-л-Фатḥа Муḥаммада аш-Шахрастāнӣ (1076–1153)[1], представлены им вполне соответственно «Книге ересей и сект» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*) последнего:

> وقالت الملكائية: المسيح ناسوت كلي لا جزوي وهو قديم أزلي وقد ولدت مريم عليها السلام الهاً ازلياً والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معاً [2].
>
> النسطورية... واما قولهم في القتل والصلب فيخالف قول الملكائية واليعقوبية قالوا ان القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لان الاله لا تحلّه الآلام[3].
>
> Мелькиты говорят, что Христос – человечество общее, а не частное, и что он превечный, и что родила Марйам – мир ей! – Бога вечного, и убиение и распятие произошли с человечеством и божеством вместе взятыми. <...>
>
> Что же касается речения [несториан] об убиении и распятии, то оно противоречит сказанному мелькитами и яковитами: они говорят, что убиение произошло со Христом со стороны человечества, а не со стороны божества, потому что Бог не подвержен страданиям[4].

---

[1] См. о нем: аш-Шахрастāнӣ, Муḥаммад ибн ʿАбд ал-Карӣм, *Книга о религиях и сектах* (*Китāб ал-милал ва-н-ниḥал*). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и комм. С. М. Прозорова. (Памятники письменности Востока, 75). М., 1984, с. 18–24.

[2] Так же у ал-Фаẖрӣ: ал-Фаẖрӣ, ʿАлӣ ибн Муḥаммад ибн ʿАбдаллāх, *Китāб талẖӣṣ ал-байāн фӣ ḏикр фираḳ ахл ал-адйāн* (*Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер*). Факсимиле рукописи. (Памятники письменности Востока, 84). М., 1988, л. 40б.

[3] *Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects*, by Muhammad al-Shahrastáni / Ed. by W. Cureton. Pt. 1. London, 1842, ṣ. 173–174, 176; литографическое издание (б.м., б.г.), ǧ. 1, ṣ. 131, 133.

[4] Аргументированное изложение такого расхождения христианских конфессий в вопросе о крестных страданиях Христа приводит Муḥаммад ибн Хāрӯн Абӯ ʿӢсā ал-Варрāḳ (–861) во второй части – «Опровержение [христологического] единения» (*ar-Radd ʿalā-l-ʾittiḥād*) – своего полемического сочинения «Опровержение трех отделений из христиан» (*Kitāb ar-Radd ʿalā-ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā*). Thomas, D., *Early Muslim Polemic against Christianity: Abū ʿĪsā al-Warrāq's "Against the Incarnation"*. Cambridge, 2002, p. 92/93 (§ 15)–94/95 et passim. О возражениях, которые выдвигал ему в ответ Йаḥйā ибн ʿАдӣ, см. Périer, A., *Yaḥyâ ben ʿAdî, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*. Paris, 1920, p. 201. Подобно ал-Варрāḳу конфессиональные расхождения христиан в этом вопросе излагает также ʿАбд ал-Джаббāр ибн Аḥмад ал-Хамаḏāнӣ ал-

Подобным образом приведенные сведения представлены и у другого указанного ал-Ḳалḳашандӣ автора, мамлюкского правителя сирийского г. Ḥамā, историка и географа из семьи Аййубидов, Абӯ-л-Фидā’ (1273–1331), носившего титул «ал-Малик ал-Му’аййад»[1], в его сочинении «Краткое изложение истории человечества» (*Muḫtaṣar ta’rīḫ al-bašar*):

> وصرحت الملكانية ان المسيح ناسوت كلي، وهو قديم أزلي من قديم أزلي، وقد ولدت مريم إلهاً أزلياً، والقتل والصلب وقعا على الناسوت واللاهوت معاً.
> وقالت النسطورية أيضاً: ان القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته، لا من جهة لاهوته، خلافاً للملكانية[2].

> Мелькиты заявляют, что Христос – человечество общее, и что он – превечный от превечного, и что родила Марйам Бога вечного, и убиение и распятие произошли с человечеством и божеством вместе взятыми. <...>
>
> И еще несториане говорят, что убиение произошло со Христом со стороны его человечества, а не стороны его божества, противореча мелькитам[3].

Обращает на себя внимание сделанное ал-Ḳалḳашандӣ противопоставление сообщения аш-Шахрастāнӣ, которое он счел заслуживающим доверия, сообщению египетского врача и эн-

---

Асадāбāдӣ (–1025) в разделе «Слово о христианах» (*al-Kalām ʿalā-n-Naṣārā*) его сочинения «Достаточная [книга] о разделах единобожия и справедливости» (*al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-ʿadl*). Thomas, D., *Christian Doctrines in Islamic Theology*. Leiden–Boston, 2008, p. 236–237 (§ 8).

[1] См. о нем: *Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары*. Т. 4 / Ред. Н. А. Добронравин, Л. Е. Куббель, В. В. Матвеев, В. А. Попов, М. А. Толмачева. (Памятники письменности Востока, 116). М., 2002, с. 210–211; Крачковский, *Арабская географическая литература*, с. 386–394.

[2] *Muḫtaṣar ta’rīḫ al-bašar*, ǧ. 1, ṣ. 95; *Abulfedae Historia Anteislamica Arabice*, p. 162–165.

[3] Как и ал-Ḳалḳашандӣ, Абӯ-л-Фидā’ указывает в качестве источника своих сведений «Книгу ересей и сект» аш-Шахрастāнӣ (*Muḫtaṣar ta’rīḫ al-bašar*, ǧ. 1, ṣ. 95; *Abulfedae Historia Anteislamica Arabice*, p. 162–163). Возможно, что слова «и яковитам» здесь пропущены вследствие гаплографии, т.к. непосредственно далее следует раздел о «яковитах», начинающийся словами: «А что касается яковитов...» (*wa-’ammā-l-yaʿqūbiyya...*).

циклопедиста Ибн ал-Акфāнӣ (–1348)[1], в доверии которому он отказал. В самом деле, в сочинении Ибн ал-Акфāнӣ «Наставление стремящемуся к возвышеннейшим целям» (*Iršād al-qāṣid ilā asnā-l-maqāṣid*) расхождения христианских конфессий в учении о крестных страданиях представлены совершенно противоположным образом:

> وانفرد الملكانية بقولهم ان جزءا من اللاهوت حل في الناسوت واتحد بجسد المسيح وتدرع به ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنًا بل المسيح مع ما تدرع به الابن، ويقولون ان الكلمة مازجت الجسم ممازجة الخمر أو الماء اللبن وقالوا ان الجوهر غير الأقانيم وصرحوا بالتثليث، واليهم الاشارة بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثلاث ثلاثة وقالوا ان المسيح ناسوت كلي لا جزئي وان القتل والصلب وقع على الناسوت دون اللاهوت.
>
> النسطورية... ووافقوا الملكية في ان القتل والصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته والمراد بالناسوت الجسم وباللاهوت الروح[2].
>
> Мелькиты выделились своим речением, что часть из божества вселилась в человечество и соединилась с плотью Христа и облачилась ею. И не называют они знание[3] до облачения его Сыном, но Христос, с тем, чем он облачился, – это Сын. Они говорят, что Слово смешалось с плотью смешением вина и воды с молоком, и говорят, что сущность не есть ипостаси, и заявляют о троичности, и на них указание Всевышнего: «Впали в неверие те, которые сказали: “Воистину, Бог – третий из трех”»[4]. И гово-

[1] См. о нем: Witkam, J. J., *De Egyptische arts Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348) en zijn indeling van de wetenschappen, editie van het* Kitāb Iršād al-qāṣid ilā asnā al-maqāṣid *met een inleiding over het leven en werk van de auteur*. Leiden, 1989, p. 25–108; Witkam, J. J., *Ibn al-Akfānī // The Encyclopaedia of Islam*. New edition / Ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis [et al.]. Vol. XII (Supplement). Leiden, 2004, p. 381.

[2] *Kitāb Iršād al-qāṣid ilā asnā-l-maqāṣid*. Miṣr, 1900, ṣ. 54; Witkam, *De Egyptische arts Ibn al-Akfānī*, ṣ. 40.

[3] Ср. у аш-Шахрастāнӣ: «Связали они с Богом Всевышним три ипостаси, говоря, что Творец Всевышний – сущность (*ǧawhar*) одна, имея в виду под этим стоящее само по себе, безмерное и необъятное, что Он один по сущностности (*al-ǧawhariyya*) и три ипостасностью (*al-uqnūmiyya*); и имеют они в виду под ипостасями качества – как бытие, и жизнь, и знание, и Отец, и Сын, и Святой Дух – и именно знание облачилось и воплотилось, помимо [двух] остальных ипостасей». *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 172.

[4] Коран 5:73 (77).

рят они, что человечество Христа общее, а не частное, и что убиение и распятие произошли с человечеством помимо божества.

И мелькиты согласуются [с несторианами] в том, что убиение и распятие произошло со Христом со стороны человечества его, а не со стороны божества его, и имеется в виду под человечеством плоть, а под божеством – дух.

В сочинениях более ранних представителей традиционного мусульманского религиоведения подобное изложение расхождений христианских конфессий в данном вопросе обнаруживается у известного мусульманского полемиста из Кордовы Абӯ Муḥаммада ибн ʿАлӣ ибн Аḥмада ибн Ḥазма (994–1064)[1], в его обстоятельном труде «Разбор религий, ересей и сект» (*Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*):

الملكانية... وقولهم ان... عيسى عليه السلام اله تام كله وانسان تام كله ليس
أحدهما غير الآخر وان الانسان منه هو الذي صلب وقتل وان الاله منه لم ينله شيءٌ
من ذلك وان مريم ولدت الاله والإنسان وانهما معاً شيءٌ واحد ابن اللّٰه تعالى اللّٰه
عن كفرهم.
وقالت النسطورية مثل ذلك سواءً بسواءٍ الا انهم قالوا ان مريم لم تلد الاله وانما
ولدت الانسان وان اللّٰه تعالى لم يلد الانسان وانما ولد الاله تعالى اللّٰه عن كفرهم[2].

[Мелькиты говорят], что ʿӢса̄ (мир ему!) – Бог всецело совершенный и человек всецело совершенный, и каждый из обоих никто иной, как другой. И что распятый и убитый – это человек от него, и что Бога от него не затронуло ничто из этого. И что Марйам родила Бога и человека, и что они оба – единое целое: Сын Бога (превыше Бог их безбожия!).

Несториане говорят подобное сему точь-в-точь, кроме того, что они говорят, что Марйам не родила Бога, а именно родила

[1] См. о нем: Pulcini, Th., *Exegesis as polemical discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*. 2 vols. Ph.D. Dissertation. University of Pittsburgh, 1994, vol. I, p. 9–38; Изд.: Atlanta: The American Academy of Religion, 1998, p. 1–11; Baso, Gh. Ḥ., *Muslim Understanding of Other Religions: An Analytical Study of Ibn Ḥazm's* Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwāʾ wa an-Niḥal. Ph.D. Dissertation. The Temple University, 1986, p. 46–74; Русскому читателю он, вероятно, более известен как сочинитель трактата о любви «Ожерелье голубки»: Ибн Хазм, *Ожерелье голубки* / Пер. с араб. М. А. Салье под ред. И. Ю. Крачковского. М.: Изд-во вост. лит., 1957 (см. предисл.: с. 3–6).

[2] Ibn Ḥazm, *Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*, ğ. 1, ṣ. 48–49.

> человека, и что Бог Всевышний не родил человека, а родил лишь Бога (превыше Бог их безбожия!)[1].

Различия в изложении учения христиан разных конфессий мусульманскими авторами, мнения которых так или иначе нашли свое отражение в рассматриваемой части сводного труда ал-Ḳалḳашандӣ, можно представить в виде таблицы следующим образом:

	Страдание человечества и божества вместе	Несториане противоречат мелькитам
аш-Шахрастāнӣ	+	+
Абӯ-л-Фидā᾿	+	+
ал-Ḳалḳашандӣ	+	+
Ибн Ḥазм	–	–
Ибн ал-Акфāнӣ	–	–

Таким образом, мы видим, что парадоксальность христианского учения о Кресте, в арабо-мусульманском традиционном религиоведении «распалась» на оппозиции мнений. Обусловлено это было не столько тем значимым для мусульманских книжников обстоятельством, что действительность крестных страданий Христа отрицается в Коране[2] – мы видим, что свое отношение к излагаемым доктринам мусульманские авторы выражают заметными в тексте высказываниями и кораническими цитатами, тогда как в самом изложении изучаемых ими вероучительных взглядов различных общин стремятся к возможной полноте и точности, – сколько собственно христианской межконфессиональной полемикой по этому предмету[3],

[1] Подробнее см. в Селезнев, Н. Н., *Ибн Хазм о Боговоплощении и конфессиональном делении в христианстве* // Историко-философский ежегодник 2011. М.: Канон+, 2012, с. 313–329.

[2] Коран 4:157 (156): وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ «Не убили его и не распяли, а это только показалось им» (пер. И. Ю. Крачковского).

[3] O'Keefe, J. J., *Impassible Suffering? Divine Impassibility and Fifth-Century Christology* // Theological Studies 58:1 (March 1997), p. 39–60; Gavrilyuk, P., Theopatheia: *Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria* // Scottish Journal of

в которой крестные страдания Христа могли быть отнесены к ипостаси или природе при периодическом переосмыслении этих понятий.

Особое внимание мусульманских авторов к вероучительным расхождениям различных христианских сообществ в учении о крестных страданиях объясняется их стремлением выстроить определенную градацию изучаемых доктрин с точки зрения их близости к исламу или, напротив, удалённости от него[1]. В свете коранического отрицания действительности крестных страданий и смерти Христа, понятно, что христианское учение о них интерпретировалось мусульманскими исследователями как «безбожие», а отнесение в каком-либо смысле страданий и смерти к Богу как «великое безбожие»[2].

Засвидетельствовав в своих обзорах разные аспекты сложной реальности христианского богословия, средневековые мусульманские ученые оказались вынужденными вступить друг с другом в спор относительно описываемого ими положения дел.

Theology 56:2 (2003), p. 190–207; Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Freiburg–Basel–Wien, 1989, S. 333–359 (гл. 1 «Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden»).

[1] Подобный подход можно видеть, в частности, в послании – апологии ислама – ʿАбдаллāха ибн Исмāʿӣла ал-Хāшимӣ, адресованном христианину ʿАбд ал-Масӣḥу ибн Исḥāḳу ал-Киндӣ (*Risālat ʿAbd Allāh ibn Ismāʿīl al-Hāšimī ilā ʿAbd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindī yadʿū-hu bi-hā ilā-l-Islām, wa-risālat ʿAbd al-Masīḥ ilā-l-Hāšimī yaruddu bi-hā ʿalay-hi wa-yadʿū-hu ilā-n-naṣrāniyya*. London, 1885, ṣ. 5–6 (араб. текст); Tartar, G., *Dialogue islamo-chrétien sous le Calife al-Maʾmûn* (*813–834*): *Les épîtres d'al-Hashimî et d'al-Kindî*. (Études Coraniques). Paris, 1985, p. 85 (фр. пер.)) и в упомянутом полемическом трактате Ибн Ḥазма (Ibn Ḥazm, *Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*, ğ. 1, ṣ. 53–54; Селезнев, *Ибн Хазм о Боговоплощении и конфессиональном делении в христианстве*, с. 316, 318).

[2] Ibn Ḥazm, *Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*, ğ. 1, ṣ. 48–49; Селезнев, *Ибн Хазм о Боговоплощении и конфессиональном делении в христианстве*, с. 315.

Приложение

Ибн ал-Акфа̄нӣ

Наставление стремящемуся к возвышеннейшим целям

(фрагмент)[1]

[ṣ. 39:510] Что касается христиан, то их отделения также многочисленны, но знамениты из них три отделения: мелькиты, яковиты и несториане. И сошлись они на том, что Бог Всевышний – один сущностью (*al-ğawhar*), то есть существом (*aḏ-ḏāt*), три ипостасностью (*al-uqnūmiyya*[2]), то есть качествами, и смысл ипостаси – личное качество (*aṣ-ṣifa aš-šaḫṣiyya*). И выражают [понятия] об этих ипостасях, [называя их] Отцом, Сыном, и Святым Духом, и имеют в виду под «Отцом» существо (*aḏ-ḏāt*) с бытием, и под «Сыном» – существо (*aḏ-ḏāt*) со знанием, и придают ему [т.е. Сыну] имя Слова, и выделяют его единством/объединением [с человечеством], и имеют в виду под «Духом Святым» существо (*aḏ-ḏāt*) с жизнью. И Йаҳ̣йа ибн ʿАдӣ истолковал эти ипостаси как «ум», «умопостигающее» и «умопостигаемое» (*bi-l-ʿaql wa-l-ʿāqil wa-l-maʿqūl*)[3], философствованием и уклонением от того, что возражают им [т.е. христианам], но он не согласуется с тем, что они имеют в виду. И сошлись они на том, что Христос (*al-Masīḥ*) родился от Марйам, и был убит, и был распят. И собрались из них триста семнадцать (*sic*) старейшин в присутствии царя Константинополя и сочинили догму, которую назвали Символом веры, и вывели ее из Евангелия, – кто отошел от нее, расстался с религией христианской. И Евангелие, которое у них в употреблении, ничто иное как жизнеописание Господа [ṣ. 40:516] Хри-

[1] *Kitāb Iršād al-qāṣid ilā asnā-l-maqāṣid*. Miṣr, 1900, ṣ. 53–54; Witkam, *De Egyptische Arts Ibn al-Akfānī*, ṣ. 39–40.

[2] «Ипостасями», если читать это слово как форму множественного числа.

[3] *Maqālat aš-šayḫ Yaḥyā b. ʿAdī fī tamṯīl an-Naṣārā al-Ibn bi-l-ʿāqil dūn al-maʿqūl wa-r-Rūḥ bi-l-maʿqūl dūn al-ʿāqil wa-ḥall aš-šakk fī ḏālik* / Périer, A., *Maqālāt li-Yaḥyā b. ʿAdī. Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben ʿAdī*. Paris, 1920, p. 24–27; Platti, E., *Yaḥyā b. ʿAdī // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* / Ed. by D. Thomas, A. Mallett. Vol. 2: 900–1050. (History of Christian-Muslim Relations, 14). Leiden–Boston, 2010, p. 419–422.

ста, мир ему! Составили его четверо из его спутников, и они суть Матфей, Лука, Марк и Иоанн. Смысл слова «Евангелие» – благовестие. У них [также есть] книги, которые известны как «каноны» (*qawānīn*), и составили их старейшины их. К ним обращаются по частным вопросам, касательно обрядов и взаимоотношений и тому подобное. Молятся они псалмами.

И выделились мелькиты речением их, что часть из божества вселилась в человечество и соединилась с плотью Христа и облачилась ею. И не называют они знание до облачения его Сыном, но Христос, с тем, чем он облачился, – это Сын. Они говорят, что Слово смешалось с плотью смешением вина или воды с молоком, и говорят, что сущность не есть ипостаси, и заявляют о троичности, и на них указание Всевышнего: «Впали в неверие те, которые сказали: “Воистину, Бог – третий из трех”»[1]. И говорят они, что человечество Христа общее, а не частное, и что убиение и распятие произошли с человечеством помимо божества.

И выделились яковиты речением их о божественности Христа – мир ему! – и сказали, что Слово превратилось в плоть и кровь, и стало, что Христос – это Бог, и Он явленый плотью его. И на них указывает речение Всевышнего: «Впали в неверие те, которые сказали, что Бог – Христос, сын Марйам»[2]. И утверждали они, что Слово объединилось с человеком частным, а не общим, и сказали: Христос – сущность (*ǧawhar*) одна, и ипостась одна, но что он из двух сущностей, и иногда говорили, что [он –] природа из двух природ.

И выделились несториане речением их, что божество просияло на человечестве, как блистание солнца на куске хрусталя, и проявилось в нем, как отпечаток вырезанного на перстне[3]. И сказал кто-то из них, что вселение божества в челове-

---

[1] Коран 5:73 (77).

[2] Коран 5:72 (76).

[3] Ср. у аш-Шахрастāнӣ: «...как сияние солнца в окне или на хрустале, или как отпечаток вырезанного на перстне» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 175) и у Абӯ-л-Фидā’: «Слово просияло на плоти Христа, как сияние солнца в окне или на хрустале» (*Muḫtaṣar ta’rīḫ al-bašar*. ǧ. 1., ṣ. 95; *Abulfedae Historia Anteislamica Arabice*, p. 164–165). Аш-Шахрастāнӣ упоминает подобные образы также в самом начале раздела о христианстве вообще: «...и кое-кто из них

чество ничто иное как вселение величия и чести, и этим человечество Христа более полное и более совершенное, нежели чем-то другим. И [с ними] согласуются мелькиты в том, что убиение и распятие произошло со Христом со стороны человечества его, а не со стороны божества его, и имеется в виду под человечеством плоть, а под божеством – дух.

говорит, что просияло [Слово] на плоти сиянием света на прозрачном предмете, и кое-кто из них говорит, что оно впечаталось в ней впечатыванием гравировки в куске воска» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 174).

Константин Панченко

Вспомнить прошлое: Антиохийский Патриарх Макарий III аз-Заʿӣм как историк

Историографическая традиция у православных арабов (мелькитов) достигла своего расцвета в X–XI вв. – достаточно назвать такие имена как Евтихий Александрийский (Саʿӣд ибн Баṭрӣḳ) или Яхья (Йаḥйā) Антиохийский. Однако в Позднее Средневековье арабо-христианское историописание пришло в полный упадок и прервалось. Сама мелькитская община впала в некое историческое оцепенение, из которого стала выходить лишь в первые века османского владычества. В конце XVI–XVII в. у православных арабов начинается культурный подъем, получивший название «Мелькитский ренессанс» – попытки прорвать свою духовную изоляцию и интегрироваться в общевизантийское интеллектуальное пространство. В эту эпоху были предприняты усилия по «исправлению» арабской литургической традиции согласно греческим образцам, начался массовый перевод с греческого богословской, житийной и исторической литературы, произошло возрождение иконописи после нескольких веков художественного анабиоза, и, наконец, мелькиты попытались вернуть утраченную историческую память, восстановить прервавшееся преемство летописания.

Крупнейший деятель «Мелькитского ренессанса», антиохийский патриарх Макарий III ибн аз-Заʿӣм (патриарх в 1647–1672 гг.), составил цикл трудов по истории Антиохийской церкви, в частности, перечень патриархов от апостола Петра до начала Крестовых походов, и другую церковную хронику, охватывающую события с середины XVI в. (вступление на патриаршество Иоакима ибн Джумы, 1543 г.) до времени своей жизни.

Сын Макария, знаменитый Павел Алеппский (1627–1669), разделял историографические увлечения отца и пред-

принял попытку реконструкции антиохийской церковной истории времен крестоносцев и мамлюков. Эти изыскания были включены Павлом в состав его грандиозного труда *Риḫлат Макāрийус*, достаточно хорошо известного отечественному читателю[1]. Что же касается исторических трудов самого Макария, то, как ни удивительно, почти ничего из них не опубликовано[2]. Они известны нам в первую очередь в пересказе позднейшего хрониста священника Михаила Брейка ад-Димāшḳӣ (ум. после 1781 г.), автора истории Антиохийского престола от апостольского века до 1767 г. под названием *Ал-ḥаḳā'иḳ ал-вафиййа фӣ тāрӣḫ баṭāрикат ал-канӣса ал-Анṭāкийа* («Истинные сведения об истории патриархов Антиохийской церкви»). Источник этот тоже давно доступен отечественному читателю: стараниями выдающегося церковного деятеля и ученого Порфирия Успенского русский перевод хроники Брейка вышел в свет в 1874 г., тогда как полноценное арабское издание хроники появилось только в 2006 г.[3]

Различные этапы антиохийской церковной истории были представлены в арабо-христианском летописании крайне неравномерно, что определялось доступностью источников. Если мы посмотрим на сочинение Михаила Брейка, то обнаружим, например, что события X–нач. XI в. были достаточно хорошо известны арабо-христианским хронистам Нового времени благодаря летописи Яхьи Антиохийского (ум. после 1034 г.), которую Макарий и вслед за ним Брейк переписыва-

---

[1] *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским*. М., 2005; первая публикация: М., 1895–1900.

[2] Одним из немногих исключений стала публикация Ж. Насраллой отрывков из сборника сочинений Макария *Маджмӯ' ал-Лаṭӣф* («Изящный сборник») (1664 г.) и трактата 1665 г. *Тāрӣḫ джадāвил ал-арба'ат баṭриаркийāт* («Исторические перечни [предстоятелей] четырех патриархатов») по рукописи *Vat. ar*. 689. Оба фрагмента увидели свет в приложениях к монографии Nasrallah, J., *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634*. Jerusalem, 1959, p. 75–85. Опубликованные тексты описывают события XVI–первой трети XVII в.

[3] Брейк, Мӣḫā'ӣл, ал-ḫӯрӣ, *Ал-ḥаḳā'иḳ ал-вафиййа фӣ тāрӣḫ баṭāрикат ал-канӣса ал-Анṭāкийа («Истинные сведения об истории патриархов Антиохийской церкви»)*. Бейрут, 2006; рус. пер.: *Список Антиохийских патриархов* // Труды Киевской Духовной Академии 6 (1874), с. 346–457.

ли целыми страницами. Однако начиная со второй трети XI в., периода, на котором обрывается летопись Яхьи, повествование становится исключительно лапидарным. При описании двух следующих десятилетий Макарий (и, соответственно, Брейк) опирались главным образом на сочинение византийского хрониста начала XII в. Георгия Кедрина. Доведя изложение до захвата Антиохии крестоносцами в 1098 г., Макарий столкнулся с проблемой почти полного отсутствия источников. Дальнейший отрезок *Ал-ḥаḳā'иḳ ал-вафиййа* восходит к изысканиям сына Макария диакона Павла Алеппского, пытавшегося, как уже говорилось, самостоятельно восстановить преемство антиохийских патриархов Позднего Средневековья. Относительно связное повествование в хронике Брейка возобновляется только с патриаршества Иоакима ибн Джумы (1543–1576 гг.) – этот отрезок летописи, доведенный до середины XVII в., восходит, опять же, к Макарию.

Брейк переписывал Макария очень близко к тексту, почти не подвергая свой источник редактированию. Однако если сравнить *Ал-ḥаḳā'иḳ ал-вафиййа* с сохранившимися рукописями исторических сочинений Макария, бросаются в глаза серьезные разночтения между Брейком и рукописными вариантами текста, которые, в свою очередь, отличаются друг от друга. Эти редакции отражают последовательные стадии работы Макария над темой. Брейк имел в своем распоряжении какую-то раннюю версию труда патриарха (рукописного ее варианта не сохранилось). Таким образом, очевидно, что поздние редакции истории антиохийских патриархов содержат информацию, отсутствующую у Брейка, то есть, до сих пор не введенную в научный оборот, и достойную самого пристального изучения.

Самая, кажется, последняя по времени версия исторических трудов Макария представлена в С.-Петербургской рукописи В 1227, автографе патриарха, написанном в Грузии в 1665 г.[1] Сочинение по истории антиохийских патриархов за-

[1] Рукопись ИВР РАН В 1227, с. 123–191 (57a–91a). Работа над текстом была закончена Макарием 16 июня 1665 г. (См. описание рукописи: *A Descriptive Catalogue of the Christian Arab Manuscripts Preserved in the St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences* / compiled by

нимает около 30 листов в составе объемного сборника. Оно называется *Шарх̣ асāмӣ бат̣āрикат мадӣнат Аллāх Ант̣āкийа мунз̱у ʿахд ал-ḳиддӣс Мāр Бут̣рус ар-расӯл, аввал бат̣āрикатинā илā заманинā хāз̱ā* («Разъяснение имен патриархов града Божьего Антиохии со времени св. апостола Мар Петра, первого патриарха нашего, до настоящего времени»). Текст этой рукописи, как было сказано, заметно полнее соответствующих разделов хроники Михаила Брейка. Принимая во внимание то, что изложение Макарием событий XVI–начала XVII в. уже было опубликовано Ж. Насраллой[1], наибольший интерес представляют страницы рукописи, посвященные самым «темным» векам антиохийской церковной истории – последним десятилетиям византийского владычества, Крестовым походам и правлению мамлюков. В указанной рукописи это соответствует страницам 170–183, периоду от патриаршества Иоанна III (996–1021 гг.) до вступления на престол Иоакима IV ибн Джумы (1543 г.).

Сразу следует сказать, что исследователь, ожидающий от хроники Макария исторических сенсаций, неизбежно испытает разочарование: каких-либо уникальных сведений указанный фрагмент почти не содержит. Большая его часть (с. 170–177) посвящена событиям XI в., и так изученного относительно лучше, чем XII–XV вв. Макарий, как выяснилось, переписывал или пересказывал достаточно хорошо известных византийских авторов. В то же время, рукопись позволяет составить некоторое представление о манере работы Макария как историка, его источниках, круге интересов и, вообще, путях развития мелькитской историографии.

Хотя подобная проблематика с точки зрения своей важности вторична по отношению к реконструкции собственно событийной истории, иногда она дает возможность сделать любопытные наблюдения. Восприятие Макарием исторического прошлого своего народа позволяет многое сказать о его соб-

---

Val. Polosin, Vl. Polosin, N. Serikoff, S. Frantsouzoff, edited by N. Serikoff [*в печати*]). В Ватиканской библиотеке хранится копия этой рукописи (*Vat. ar.* 689), которой пользовался Ж. Насралла. Там трактат об истории антиохийских патриархов носит несколько другое название (см. прим. 2 на стр. 360).

[1] См. прим. 2 на стр. 360.

ственном мироощущении. Так, ведущий специалист по творчеству Макария аз-Заʿӣма немецкий исследователь К.-М. Валбинер в свое время отметил, что самоидентификация Макария разительно отличается от националистических установок современных арабов-христиан, которые воспринимают себя частью арабской нации и отрицают греческую составляющую в своем культурном наследии. Тут сказалась болезненная память о фанариотском засилье в ближневосточных церквах позднеосманской эпохи и отголоски национально окрашенного арабо-греческого церковного конфликта конца XIX—начала XX в. Макарий же считал себя и свою паству частью «ромейского» мира, попущением Божьим утратившей знание греческого языка под «агарянским игом»[1]. Наряду с такими отголосками «историософских» концепций Макария, современный исследователь может вычленить в его хронике и некоторые действительно уникальные фактические данные.

Итак, пройдемся по страницам рукописи *Шарх̣ асāмӣ*. Здесь будет многое, уже известное из хроники Михаила Брейка, в частности, все сведения, заимствованные Макарием у Яхьи Антиохийского и Кедрина. В то же время, в тексте рукописи B 1227 приводятся пространные отрывки из «Тактикона» Никона Черногорца, которых нет в летописи Брейка. То есть, «Тактикон» попал в руки Макария уже после того, как была закончена редакция хроники, которую использовал Михаил Брейк.

Эта первоначальная версия антиохийской истории – та, на которую опирался Брейк – в рукописи B 1227 разбита позднейшими вставками. Так, на с. 170—172 рукописи Макарий помещает пространный рассказ о крещении грузин в эпоху царя Константина, установлении церковно-административных связей между Антиохией и грузинскими землями и последующем даровании антиохийскими патриархами автокефалии Грузинской церкви. Указанный пассаж рукописи в свое время был проанализирован К.-М. Валбинером и М. Нанобашвили, которые пришли к выводу, что Макарий почерпнул эти сведе-

---

[1] См.: Walbiner, C.-M., *Preserving the Past and Enlightening the Present. Macarius b. al-Zaʿīm and Medieval Melkite Literature* // Parole de l’Orient 34 (2009), p. 436–437.

ния из трактата грузинского церковного писателя середины XI в. Ефрема Мцире. Макарий познакомился с этим источником во время своего пребывания в Грузии, когда и была составлена рукопись В 1227. Грузинские информаторы Макария устно переводили ему текст трактата на греческий или арабский язык, и патриарх со слуха излагал на бумаге полученные сведения. При этом в повествование Ефрема грузинскими переводчиками, выходцами из западно-грузинских земель, были вставлены некоторые пассажи, долженствующие подчеркнуть авторитет Абхазского католикосата и его право на автокефалию[1].

Стоит отметить, что патриарх не просто механически воспроизводил текст Ефрема, но и разбавлял его своими замечаниями: «Это синодальное решение [об автокефалии Грузинской церкви] мы видели своими глазами»[2], «И это (акт о сохранении поминовения антиохийского патриарха в Грузинской церкви – *К.П.*) видели мы записанным на грузинском языке»[3].

Параллельно с этим Макарий использовал арабский перевод «Тактикона» Никона Черногорца, одна из глав которого также затрагивала вопросы крещения грузин и историю антиохийско-грузинских церковных отношений. Большая часть этой главы восходит к тому же трактату Ефрема Мцире, современника Никона Черногорца, с которым он, не исключено, мог быть лично знаком. В то же время, в тексте Никона присутствует эксклюзивная информация о посылке в Грузию при императоре Константине Мономахе экзарха антиохийского патриарха для борьбы с распространением ересей[4]. Данное сообщение Макарий также включил в свою историю с прямой ссылкой: «Эти известия нашел я написанными праведным Никоном, настоятелем монастыря св. Симеона Чудотворца

---

[1] Walbiner, C.-M., Nanobashvili, M., *Nicon's Treatise on the Conversion of the Georgians in Christian Arabic Literature and its Possible Georgian Source* // Le Museon 121: 3–4 (2008), p. 446–447.

[2] В 1227, с. 171:20.

[3] В 1227, с. 172:5.

[4] Walbiner–Nanobashvili, *Nicon's Treatise on the Conversion of the Georgians*, p. 443–445.

ал-Баҳрӣ, автором [книги] *ал-Хāвӣ ал-Кабӣр* (арабское название «Тактикона» – *К.П.*)»[1].

Любопытно отметить, что в ранней редакции летописи Макарий тоже писал об эволюции антиохийско-грузинских связей, в тот раз – со слов Кедрина, чья версия заметно отличается от данных Никона[2]. В рукописи B 1227 обе версии наслаиваются друг на друга, местами вступая в противоречие. Макарий не успел упорядочить текст.

Столь же подробно Макарий пишет о благочестии и аскетических подвигах антиохийского патриарха Николая II (1025–1030), ссылаясь на свидетельства Луки, митрополита ʿАйн Зарбы (Аназарвы), и других лиц, сохранившиеся в передаче, предположительно, того же Никона Черногорца. Стоит привести целиком эти любопытные пассажи.

> И этот патриарх, после того, как стал на патриаршество, блюл законы монашеского жития всеми силами своими. И делал он это неявно, так что не знали о том... и даже более того, казался он источником смуты и соблазна для тех, кто не ведал помыслов его. Так, бывало, входил он в келью [свою], весьма небольшую, и сгребал горку углей [в жаровне] и насыпал на них многоразличные благовония. И был у него ученик... и набрался он однажды смелости спросить его об этом. И откликнулся [патриарх] на любовь его к нему, и сказал: «О сын мой, когда был я [простым] монахом, не уставал трудиться на пути спасения души, и почтен был от Бога и Духа Святого благоуханным запахом, разливавшимся вокруг. А после того, как стал я патриархом, удалился от меня этот сладкий запах духовной святости, и теперь извлекаю этот вот запах, познаваемый чувствами, и не получаю пользу от того». И раскрыл это ученик после смерти патриарха. И когда писали образ [патриарха] после кончины его, изобразили над ликом его ото лба до уха линию, указуя этим на то, что изливается из разума его в чувство обоняния. А умер он от болезни задержания мочи. И советовали ему врачи посетить баню и обосновывали полезность этого при болезни его. Что же

---

[1] B 1227, с. 172: 8

[2] B 1227, с. 178: 9–16.

до него, то не повиновался он им и остался при том, что долженствует чину монашескому – не входить в баню до смерти своей. И смущены были клирики тем, как поступает он, а также авва Лука, митрополит ʿАйн Зарбы, которого этот патриарх Николай хиротонисал во митрополита. И просил он его согласиться на посещение бани. И ответил он: «Горе вам! Входишь к патриарху и зовешь его пойти в баню, говоря: “Твое посещение ее, о отец наш, будет не для услаждения, а для пользы”!». И не послушал патриарх слов его, но сказал ему: «С тех пор, как постригся я в монахи, не входил в баню, а теперь ты говоришь мне пойти туда. Ты [сам] ходишь в баню?». И ответил он ему: «Нет». И сказал ему патриарх: «Ты – монах, и я – монах. Если ты войдешь в баню, то и я пойду туда». И не почуял авва Лука диавольских козней по малости опыта своего и великости уловок диавола. И подумал он, что в глубине души похвалит его патриарх за то, что он сделает – сходит в баню – и пошел туда. А когда вышел оттуда, кружилось вокруг него множество бесов, и стояли они рядами и пели и говорили ему в поношение: «Если бы был ты монахом, то не входил бы в баню!». И с того дня не мог этот авва Лука заставить себя пойти в баню до самой смерти своей[1].

Повествуя о царствовании Романа III Аргира (1028–1034), Макарий сообщает о преследованиях этим императором монофизитских иерархов в городах Верхней Месопотамии. История эта хорошо известна со слов Михаила Сирийца[2], однако Макарий, несомненно, пользовался другим источником. Его изложение событий довольно кратко и, естественно, отражает православный, а не монофизитский взгляд на происходившее[3].

Упомянутый Лука Аназарвский выступает источником информации о поставлении антиохийского патриарха Петра III (1052–1056). История эта приводится у Никона Черногорца в связи с дискуссией о допустимости употребления мо-

---

[1] B 1227, c. 172:15–173:14.

[2] Michel le Syrien. *Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d’Antioche* / ed. et tr. par J.-B. Chabot, T. III. Paris, 1905, livre XIII, chap. VI, p. 140–145.

[3] B 1227, c. 173:20–174:11.

нахами мясной пищи. Петр, вступая на патриаршество, вынужден был дать обет отказаться от вкушения мяса[1].

Этот рассказ вставлен в текст так, что разбивает надвое прежнюю версию повествования о патриаршестве Петра. Вслед за историей о мясоедении Петра Макарий натолкал множество другой новой информации о последующих патриархах, так что его концовка истории о Петре обнаруживается только через четыре страницы[2].

Записи Макария выглядят очень путано и эклектично. Патриархи у него раздваиваются и растраиваются, а упомянутый Петр III и Иоанн IV Оксит (1089–1100) появляются по четыре-пять раз. Сначала мне казалось, что эту путаницу и повторы следует объяснить слабой памятью престарелого патриарха. Лишь позже пришло осознание, что перед нами – набор конспектов, предварительных выписок из разных источников, которым только предстояло стать цельным повествованием (см. илл. на вклейке).

В общей массе сведений, заимствованных из Яхьи, Кедрина и Никона, выписок из какого-то Синаксаря и хронологических выкладках об истории Антиохии (составленных, возможно, самим Макарием)[3], выделяются еще два любопытных пассажа.

Один из них – полностью выпадающий из хронологии рассказ о гонениях на дамасских христиан в годы ближневосточных походов Иоанна Цимисхия.

---

[1] В 1227, с. 174:17. Любопытно, что Порфирий Успенский, составляя свою реконструкцию дат и обстоятельств правления антиохийских патриархов, дополнял сведения Михаила Брейка из других доступных источников и тоже обратился к Никону Черногорцу. Порфирий приводит пространный отрывок из Никона о поставлении Петра, где повествуется, как Лука Аназарвский против воли вырвал у патриарха обещание не вкушать мясо, и тот на пиру жадно обонял запах мясных снедей, не будучи вправе к ним прикоснуться (Порфирий Успенский, *Восток Христианский. Сирия* // Труды Киевской Духовной Академии, Ноябрь, II, 1875, с. 78). Направления научного поиска у Макария и Порфирия, разделенных 200-летним промежутком, в данном случает полностью совпали.

[2] В 1227, с. 177:20–178:8.

[3] В 1227, с. 177:1–7.

> И когда в 364 году хиджры [974/5 г.] пришел Иоанн Цимисхий, царь румов, и взял Хомс и Баальбек и обложил людей Дамаска ежегодной данью в 60 тысяч динаров, и написал с ними об этом [договор], и взял у них заложников, и вернулся в Константинополь, то мусульмане Дамаска, не доверяя тем христианам, которые [жили] среди них, изгнали их прочь из города, боясь, как бы не предали они страну упомянутому царю Иоанну. И прогнали их с Сергием, митрополитом их. И пошел он в Рим к папе Бенедикту Седьмому и скончался там[1].

Эта информация, несомненно, восходит к западным источникам, хотя дата по хиджре несколько удивляет. Митрополит Сергий, основатель римского монастыря свв. Алексия и Вонифатия, оставил по себе память на Западе[2]. Однако, насколько мне известно, эти сведения не были задействованы специалистами по Христианскому Востоку.

По-своему любопытно и легендарное пророчество о приходе крестоносцев, ошибочно относимое Макарием к 476 г.х. (1083/4 г.), когда Антиохией, как он писал, правил тюркский эмир Яги-Сиян[3].

> И повествую, что в год 476 был муж из знатных Халеба Таги Шаган эмиром Антиохии. И предпринял он перестройку одной стороны стен Антиохии, разрушившихся в землетрясение. И раскопали основания нескольких башен, и спустились туда до последних подвалов, и нашли провал и [под ним еще один] уровень, и обыскали его и обнаружили там семь медных мужей на медных конях, и каждый в кольчуге, со щитом и копьем. И принесли их к эмиру Таги Шагану, и призвал он старейшин той страны и спросил их об этих мужах. И сказали они: «Не знаем [о них], кроме того, что передадим эмиру [случай], подобный этому. Был у нас монастырь, известный как Дейр ал-Малик, у ворот

[1] В 1227, с. 176:12–17.

[2] Зайцев, Д. В., Панфилов, Ф. М., Э.П.К., *Италия. Исторический очерк* // Православная энциклопедия, т. XXVIII. М., 2012, с. 105.

[3] Макарий допустил неточность, Яги Сиян был поставлен сельджукским наместником Антиохии около декабря 1086 г. (Ибн аль-Адим, Камал ад-Дин, *Сливки, снятые с истории Халеба* // Семенова, Л. А., *Из истории средневековой Сирии. Сельджукский период*. М., 1990, с. 113).

> Ба̄б Анṭа̄кийа[1], пространный, и мешал он нам. И разрушилось дерево его по большей части, и снесли мы его в те дни, и искали последнее оставшееся там дерево, и не нашли. И указали нам некоторые мастера на выступавшее строение, и раскопали мы основания его и когда закончили (одно слово повреждено – *К.П.*), нашли семь мужей тюрок, [отлитых] из меди, и на груди у них луки и стрелы[2]. И не придали мы этому значения и отстроили стены. А по прошествии времени пришел Сулейма̄н ибн Ḳутлумуш ат-Туркума̄нӣ ас-Сельджӯкӣ, упомянутый выше, и взял Антиохию в указанный год[3].

Этот рассказ представляет собой, как кажется, образец локального антиохийского фольклора, записанного задолго до Макария.

Далее Макарий возвращается к прежней версии перечня антиохийских патриархов второй половины XI в., той, которую можно видеть в хронике Брейка[4]. После этого в рукописи помещен список антиохийских патриархов раннеаббасидской эпохи[5]. Имена этих патриархов абсолютно неизвестны в мелькитской историографии. Изумление исследователя, впрочем, рассеется, если он сличит этот перечень с именами сиро-яковитских антиохийских патриархов VIII–IX вв. В руки Макария, несомненно, попала какая-то краткая яковитская церковная история на арабском языке, возможно, с утраченным началом и концом. Патриарх не разобрался, что имеет дело с летописью еретической общины и, не раздумывая, внес найденную информацию в свое собрание исторических выписок.

---

1 Данный топоним, «Антиохийские ворота», представляется несколько удивительным, коль скоро речь идет о самой Антиохии. Мне неизвестно о существовании там ворот с таким именем. Зато в соседнем Халебе были ворота «Ба̄б Анṭа̄кийа», и одна из улиц города до сих пор носит это имя.

2 В восприятии жителей Ближнего Востока луки и стрелы были «этномаркером» тюрок. Ср. *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* / tr. and annotated by *Yassa ʿAbd al-Masih*, *O.H.E. Burmester*, vol. II, part I. Le Caire, 1943, p. 61.

3 B 1227, с. 177: 8–19. Речь идет о взятии Антиохии в 1084 г. тюркским вождем Сулейма̄ном ибн Ḳутлумушем, основателем Румского султаната сельджуков.

4 B 1227, с. 177:20–179:9.

5 B 1227, с. 179:10–180:4.

История антиохийских патриархов от крестоносцев до османов была написана, как уже говорилось, Павлом Алеппским[1]. Текст Павла распадается на четыре композиционных блока. Сначала Павел приводит пространную выписку из некоего мусульманского исторического труда о разорении Антиохии Бейбарсом в 1268 г.[2] Далее автор, не замечая, что нарушает хронологию, попытался восстановить преемство православных патриархов XII–XIII вв., эпохи владычества крестоносцев в Сирии. Из разных источников Павлу удалось извлечь несколько имен антиохийских первосвятителей, в том числе известного канониста Феодора Вальсамона (1185–1203) и патриарха начала XIII в. Симеона, упоминаемого в колофонах выдающегося книгописца того времени Пимена Дамасского[3]. Следующим источником, задействованным Павлом, была летопись антиохийского патриарха Михаила II (1395–1404?), охватывавшая 35–40 лет предшествующей истории Антиохийской церкви – примерно столько, сколько смогла удержать устная память мелькитов, которую патриарх попытался зафиксировать письменно. Хроника Михаила была немногим более чем кратким перечнем патриархов, начиная с 1359 г., когда был низложен патриарх Игнатий, нашедший потом убежище на

---

[1] Русский перевод этого исторического сочинения Павла доступен в составе перевода его известного труда «Странствие Макария» (См.: *Путешествие антиохийского патриарха Макария...*, с. 676–679). К этому же сочинению восходят соответствующие разделы летописи Михаила Брейка: *Ал-ḥақā'иқ ал-вафиййа*, с. 126-136; рус. пер. см.: *Список Антиохийских патриархов* // Труды Киевской Духовной Академии 6 (1874), с. 419–422.

[2] Зная, что Павел Алеппский был знаком с трудами египетского хрониста XV в. Ибн Тагриберди, я попытался сличить пассаж о разорении Антиохии в изложении Павла с аналогичным сообщением этого историка (Ибн Таġрӣ Бердӣ ал-Атāбакӣ, Джамāл ад-Дӣн Абӯ-л-Маḥасин Йӯсуф, *Ан-Нуджӯм аз-зāхира фӣ мулӯк Миṣр ва-л-Ḳāхира*. Ч. 7. Бейрут, 1992, ç. 128–129). При наличии ряда удивительных совпадений, расхождений между обоими текстами оказалось все-таки больше. Возможно, данные Павла и Ибн Тагриберди восходят к некоему общему источнику.

[3] *Путешествие антиохийского патриарха Макария...*, с. 678. О Пимене Дамасском см., в частности: Французов, С. А., *Приписки к арабской рукописной Библии (D 226) из собрания института восточных рукописей РАН как исторический источник* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, сер. III, 3/17 (2009), с. 38–41.

Кипре, а новый патриарх Пахомий утвердил свой престол в Дамаске. Любопытно, что, как считал Павел, это произошло именно после разорения Антиохии Бейбарсом – патриарх Игнатий, по словам хрониста, бежал на Кипр, а престол антиохийских патриархов был перемещен из разоренной Антиохии в Дамаск. На самом деле, как мы видим, между этими событиями прошло почти столетие, которое просто «провалилось» в сочинении Павла[1]. Других нарративных источников по антиохийской истории, кроме летописи Михаила II, не сохранилось. Дальнейшие изыскания Павла превратились в охоту за колофонами. Он часто указывал свои источники: «Я нашел в конце старого Апостола... дарственную запись», «Я нашел также в конце одной старинной книги следующее...»[2].

Несомненно, что патриарх Макарий писал свои труды частями. По мнению К.-М. Валбинера, изначально повествование об антиохийских патриархах от ап. Петра до Крестовых походов и история от Иоакима ибн Джумы до середины XVII в. представляли собой не связанные друг с другом тексты, и лишь позже Макарий стал пытаться заполнить хронологический пробел между ними[3]. Результаты изысканий патриарха доступны нам лишь в рукописи B 1227. В значительной мере Макарий шел по стопам своего сына. Однако, как представляется, патриарх, имея перед глазами материалы, собранные Павлом, не переписывал их механически, а пересказывал своими словами. Имена патриархов XII–XIII вв. у Макария и Павла совпадают, но сам текст заметно различается. Макарий опускал некоторые фразы Павла и добавлял собственные замечания[4]. Возможно, Макарий, будучи достаточно творческой

---

1 *Путешествие антиохийского патриарха Макария...*, с. 678.

2 *Путешествие антиохийского патриарха Макария...*, с. 679.

3 Наблюдение высказано в частной беседе.

4 Очень показательны, например, строки, посвященные тому же Феодору Вальсамону. Павел: «Феодор Вальсамон, о котором в греческом номоканоне передается, что он был диаконом и кногохранителем в св. Софии, великой церкви в Константинополе, а затем был избран и рукоположен патриархом града Божиего Антиохии и всего Востока» (*Путешествие антиохийского патриарха Макария...*, с. 678). Макарий: «И повествуется в греческой книге истории, что в год 6597 от сотворения мира, соответствующий году 1089 от Боговоплощения, стал патриархом над Антиохией Тāудӯрус, и среди ученых

личностью, предпочел работать не с текстом Павла, а с найденными им источниками. В то же время, патриарх повторил ошибку своего сына, связанную с «провалившимся» столетием: Макарий тоже посчитал, что патриарший престол был перенесен в Дамаск сразу после разорения Антиохии Бейбарсом.

При этом стоит отметить, что цитата из мусульманской хроники о разрушении Антиохии отсутствует не только у Макария, но и у Михаила Брейка, не склонного что-то сокращать и редактировать в своих источниках. Из этого можно заключить, что Брейк (и Макарий?) имели дело с предварительной версией текста Павла, а указанную цитату Павел добавил в какую-то более позднюю версию своего труда.

Летопись патриарха Михаила II Макарий тоже воспроизводит самостоятельно, независимо от Павла, иной раз добавляя детали, которые Павел счел возможным сократить. Сопоставление текстов Павла и Макария позволяет предложить гипотетическую реконструкцию утраченной летописи Михаила II (см. приложение 2).

Непонятными остаются ошибки и исправления Макария в перечне антиохийских патриархов, заимствованном у Михаила II. Так, после информации о патриаршестве Пахомия I (начало 1360-х гг.), Макарий вдруг возвращается к патриарху Симеону, известному из колофонов Пимена Дамасского (начало XIII в.), а потом, опомнившись, вычеркивает весь пассаж о Симеоне. Об этом патриархе уже шла речь на предыдущей странице. Зачем было Макарию повторять эту информацию еще раз, разбивая перечень патриархов, предложенный Михаилом II? (см. илл.)

Что касается патриархов XV в., то на первый взгляд может показаться, что Макарий просто заимствовал их список у Пав-

---

именуют его Фальṣāмӯн по имени книги, составленной им, находящейся в руках верующих, называемой *Фальṣāмӯн*. А эта книга весьма почитается всеми учеными из румов и франков, и ее достаточно для [решения] всех [вопросов], и упоминается она во многих ромейских книгах, [которые] я видел и читал. И был этот патриарх во дни Исаака, царя румов, прозываемого Ангел. И не знаем мы срока пребывания его на кафедре, и скончался он [через какое-то время]» (B 1227, с. 180:10–16).

ла. При этом Макарий иногда опускал ссылки Павла на свои источники, фразы типа «я нашел в одной старинной книге...».

В то же время, между подачей материала у Павла и Макария встречаются принципиальные расхождения. Например, такие:

Павел: «Я также нашел в конце одной старинной книги следующее: "В (1424/5) 6933 от сотворения мира скончался патриарх Иоаким Антиохийский"»[1].

Макарий: «И стал после него (патриарха Пахомия II – *К.П.*) Иоаким патриархом над Антиохией, и пробыл на патриаршестве 12 лет и скончался в год 6935 от сотворения мира, и это – Иоаким Первый»[2]. То есть, Макарий задействовал какие-то дополнительные источники информации.

Не имеет аналогов рассказ Макария о патриархе Дорофее III (1540–1543), непосредственном предшественнике Иоакима ибн Джумы.

> И стал после него (патриарха Михаила IV ибн ал-Ма̄вардӣ, ум. 1540 г. – *К.П.*) Дорофей Третий патриархом антиохийским и пробыл на патриаршестве три года. И когда покинул он Дамаск для объезда епархий и прибыл в деревню Да̄рийййа̄, что в на̄х̣ии аз-За̄вия в стране Триполи, и встретился там с Петром, тогдашним патриархом маронитов, то заключил с маронитами соглашение, да быть им заедино. И священники православные да совершают для маронитов то, что потребно им ко благу в делах веры, и благословляют их, и заключают браки между ними [и православными], и священники маронитские да утоляют православным все нужды их в делах веры их, и каждая община да останется при своем старом исповедании. Видели мы это соглашение в грамоте, написанной этим патриархом, которая хранится у нас в келье митрополита Халеба. И есть там также послание Иоакима, тогдашнего патриарха александрийского, писанное его рукой по-арабски, потому что был он из сынов арабов[3]. И писал он этому

[1] *Путешествие антиохийского патриарха Макария...*, с. 679; Брейк, *Ал-х̣ак̣а̄ʾик̣ ал-вафийййа*, с. 133.

[2] B 1227, с. 182:8–10.

[3] Александрийский патриарх Иоаким I Пани (1486–ок. 1567), исповедник и чудотворец, эпическая фигура в истории Православного Востока. Он был

> Дорофею, патриарху антиохийскому, об извержении его из священнического сана. И в тот год прибыл Иеремия, патриарх константинопольский, в Иерусалим, и прибыл Иоаким, упомянутый патриарх александрийский, и Герман, патриарх иерусалимский, и провели в Иерусалиме собор по этой причине, ради дел, происшедших из-за него, и других проступков, и низложили его. И рукоположили вместо него кир Ювакима патриархом над Антиохией. И было это в год 7042 от сотворения мира...[1]

Павел в своей версии антиохийской церковной истории имеет весьма слабое представление об этих событиях: «В 7039 году (*sic*) правил антиохийским престолом кир Дорофей, который был низложен бывшим в Иерусалиме собором по причине некоторых совершенных им дел и проступков»[2].

Таким образом, можно предположить, что Макарий в своей работе взял за основу текст Павла и дополнил его новыми данными. Рукопись B 1227 дает нам более полную версию истории антиохийских патриархов, чем все арабские православные летописи XVII–XVIII вв., изданные до настоящего времени.[3] Во многом это – высшая точка развития мелькитской историографии, по крайней мере в том, что касается представлений арабо-христианских хронистов о периоде с XI

греком по происхождению, но за долгие десятилетия жизни в Палестине и Египте, несомненно, овладел арабским языком, причем, как видим, на таком уровне, что патриарх Макарий посчитал его своим соплеменником. См. о нем: Панченко, К. А., *Иоаким I, патриарх александрийский* // Православная энциклопедия, т. XXIII. М., 2010, с. 160–163.

[1] B 1227, с. 183:12–184:2. Год указан ошибочно, надо «7052». Видно, что Макарий в своей рукописи пытался исправить слово «сорок» в дате «7042», однако сделал это так неудачно, что остается неясно, какую цифру он хотел видеть в конечном итоге. См. разбор биографии Дорофея III: Nasrallah, J., *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634*, p. 27–29; публикация арабского текста: p. 81–82; Панченко, К. А., *Дорофей III, патриарх антиохийский* // Православная энциклопедия, т. XVI, М., 2007, с. 29.

[2] *Путешествие антиохийского патриарха Макария...*, с. 679.

[3] Я имею в виду русские переводы трудов Павла Алеппского и Михаила Брейка (см. прим. 1 и 3 на стр. 360), арабское издание хроники М. Брейка *Ал-ḥаḳāʼиḳ ал-вафиййа* (см. прим. 3 на стр. 360) и фрагменты из исторических сочинений Макария, опубликованные Ж. Насраллой в приложении к его «Каталогу антиохийских патриархов» (см. прим. 2 на стр. 360).

по XVI в. Публикация этого источника могла бы представить несомненный интерес для специалистов по истории и культуре ближневосточного христианства, источниковедению и историописанию народов византийского культурного круга.

Приложение 1

Содержание летописи патриарха Макария в рукописи В 1227 на отрезке 996–1543 гг.

Жирным шрифтом выделены совпадения Макария и летописи Михаила Брейка *Ал-ḥаḳāʾиḳ ал-вафиййа*

страницы	строки	содержание	источник
170	**1–2**	**Возведение на патриаршество Иоанна III. Обновление им церкви Кассиана.**	**Яхья Антиохийский**
170	2–5	Иерусалимский патриарх Орест посещает Антиохию по пути в Константинополь. Иоанн дарует ему право на получение 1000 динаров грузинской дани.	Никон Черногорец (?)
170– –172	5 5	Обращение Грузии в христианство ап. Андреем. Вторичное обращение проповедью св. Нины. Просветительская миссия Евстафия, патриарха Антиохийского (IV в.). Поставление грузинских епископов в Антиохии. Ослабление связей между Грузией и Антиохией при «агарянском владычестве». Антиохийский патриарх Феофилакт (VIII в.) дарует Грузинской церкви автокефалию. Католикос поминает Антиохийского патриарха на богослужениях и присылает ежегодно тысячу динаров за св. миро.	Ефрем Мцире + добавления грузинских информаторов Макария

172	5–10	Антиохийский патриарх Феодор посылает в Грузию экзарха для уврачевания ересей. Поставление второго католикоса в Грузию при Константине Мономахе.	Никон Черногорец
172	**11–15**	**Патриаршество Иоанна длилось 24 года и 9 мес. Поставление патриарха Николая в Константинополе 17 января 415 г.х. Сроки его патриаршества.**	**Яхья Антиохийский**
172––173	15 20	Аскетические подвиги патриарха. В частности, отказ от посещения бани (*ḥаммāм*), вопреки настояниям врачей. Дискуссия патриарха и митрополита Луки Аназарвского о монашеском пути. Баня как диавольское искушение для монаха.	Никон Черногорец
173––174	20 11	Гонения на яковитов в Малатье при императоре Романе. Смерть яковитского патриарха в ссылке. Перенесение патриаршего престола в Диарбакр.	?
174	**11–17**	**Патриаршество Илии. Патриаршество Георгия ал-Искартут (Феодора).**	**Яхья Антиохийский**
174––175	17 16	Поставление на патриаршество Петра. Свидетельство Луки Аназарвского об отношении патриарха к вкушению мяса. Конфликт Петра с Константинопольским патриархом Михаилом Керулларием на почве неканонического поставления Михаилом диакона Антиохийской церкви.	Никон Черногорец
175	**16–18**	**Краткое перечисление патриархов Феодосия, Никифора и Иоанна [IV].**	**?**
175––176	19 6	Перечисление патриархов: Христофор, Феодор, Агапий, Иоанн, Николай, Илия, Феодор, Василий, Петр, Феодосий, Никифор.	Некий Синаксарь. Краткие комментарии Макария

176	**6–12**	**Патриархи Макарий и Елевферий.**	
176	12–17	Изгнание христиан из Дамаска в 364 (974/5) г. Митрополит Сергий нашел убежище у папы Бенедикта VII.	Западный источник (Ц. Бароний?)
176	18–22	Патриарх Иоанн. Взятие Антиохии Сулейма̄ном ибн Ḳутлумушем.	Монах Михаил, агиограф Иоанна Дамаскина
177	1–7	Исторические судьбы Антиохии. Кто и когда ей владел. Даты даны главным образом по хиджре, но есть и от Р.Х. Доведено до Бейбарса и бегства патриарха Игнатия на Кипр.	Собственные расчеты Макария?
177	8–19	Легенда о восстановлении стен Антиохии при эмире Яги-Сияне (неверная дата 476 г.х.) и обретении статуй конных воинов. Попытки истолкования знамения. Намек на грядущий приход крестоносцев.	Локальная легенда?
177––178	**20 8**	**1053 г. Поставление Петра патриархом антиохийским. Переписка его с т.н. венецианским патриархом о принципе пентархии в Церкви. После семи лет патриаршества скончался (при Константинопольском патриархе Михаиле Керуллари).**	**Макарий сообщает, что лично переписал послание Петра.**
178	**9–14**	**Утверждение Кедрина о даровании автокефалии Грузинской церкви патриархом Петром.**	**Кедрин**
178	15–16	Макарий отрицает это, ссылаясь на информацию, полученную в Грузии: автокефалию грузинской церкви дал патриарх Феофилакт в VIII в.	

178	17–20	Патриаршество Иоанна. После его смерти пришли франки. Посадили своего патриарха на пустующий престол в 491 г.х.	Никон Черногорец
178	**21–23**	**Франки правили Антиохией 175 (лунных) лет. Перечисление имен латинских антиохийских патриархов.**	**Западный источник?**
179	**1–9**	**Патриархи Феодор, Феодосий, Иоанн**	**Никон Черногорец**
179–180	10–4	Вставка об антиохийских патриархах раннеаббасидской эпохи.	Сиро-яковитская хроника, неидентифицированная Макарием
180	**5–9**	**Рассуждения о бедствиях христиан, повлекших прекращение историописания и забвение имен патриархов, бывших после 1098 г. Изыскания Макария в книгах арабских, ромейских и франкских.**	
180	10–16	Феодор Вальсамон, знаменитый писатель (6597 г.)	Неназванная греческая книга
180	**На полях**	**Патриархи Иоаким, Иерофей, Афанасий.**	
180		**После них – Аба Симеон.**	**Колофон Пимена Дамасского**
180–181	16–3	**Патриарх Игнатий. Разорение Антиохии Бейбарсом (666 г.х.). Игнатий бежал на Кипр.** Собор антиохийских епископов переносит патриарший престол в Дамаск. Избрание, потом низложение Пахомия.	**Мусульманская хроника + летопись патриарха Михаила II.**

181	3–7 и на полях	Зачеркнутый пассаж: А до него был Симеон в 664 г.х. После него – Игнатий, который бежал на Кипр.	**Колофон Пимена Дамасского, найденный в Каре**
181	**8–20**	**Последовательный перечень патриархов второй половины XIV в.**	**Летопись патриарха Михаила II – автограф, хранившийся в патриархии.**
181– –182	**20 4**	**Нашествие Тимура. Бегство антиохийского патриарха Михаила II на Кипр в 803 г.х. Кончина Михаила.**	**Колофоны в рукописи хроники Михаила II. Автограф Михаила об учреждении вакфа.**
182– –183	**5 11**	**Патриархи XV–первой трети XVI в.**	**Павел Алеппский** + единичные дополнения Макария.
183– –184	12 2	Патриарх Дорофей III. Его уния с маронитами. Низложение Дорофея соборным решением трех патриархов.	Документы из архива халебской митрополии.

Приложение 2

Реконструкция летописи антиохийского патриарха Михаила II (1395–1404?)

Микро-летопись патриарха Михаила может показаться довольно жалкой на фоне таких компендиумов, как всемирная история Евтихия Александрийского (Саʿӣд ибн Баṭрӣḳ) или хроника Яхьи Антиохийского. Однако стоит помнить, что труд Михаила – единственная попытка фиксации исторической памяти мелькитов, предпринятая в мамлюкскую эпоху, время

тотального культурного упадка ближневосточных христиан. Как параллельный пример можно указать на летописание сирийцев, которое после Бар Эбрея (1226–1286) выродилось в такие же лапидарные исторические записки. Удивителен сам факт того, что патриарх Михаил ощутил потребность сохранить сведения о своих полузабытых предшественниках на антиохийской кафедре. Возможно, это стремление было стимулировано катастрофическими последствиями нашествия Тимура 1401 г., гибелью множества книг, в том числе содержавших историческую информацию.

Складывается впечатление, что Михаил, писавший около 1404 г., опирался на устное предание, в том числе собственные воспоминания. Его «летопись» охватывает чуть более полувека, начиная с происходившего в конце 1350-х гг., то есть, память двух поколений, почти предельный срок для бесписьменной исторической традиции. В то же время, обилие точных дат весьма отдаленных событий свидетельствует об использовании Михаилом каких-то записей, очевидно, колофонов рукописей, отмечавших поставление или кончину патриархов. Никаких других задач летописец перед собой и не ставил – его повествование почти целиком сводится к перечислению предстоятелей Антиохийской церкви. Любопытен вопрос о том, почему летопись начинается именно с перенесения патриаршей кафедры в Дамаск. Была ли это сознательно выбранная точка отсчета «новейшей» для Михаила церковной истории или же он просто не обладал информацией о более ранних событиях?

Летопись Михаила в XVII в. существовала в единственном авторском экземпляре (возможно, никаких копий с нее никогда не снималось) и хранилась в архиве патриархии в Дамаске. Ныне она безвозвратно утрачена, предположительно, сгорела во время Дамасской резни 1860 г. То, что у нас осталось – это выписки из нее, сделанные Макарием и Павлом Алеппским и повторенные у Михаила Брейка по варианту Павла[1]. Сопоставляя эти версии, можно видеть, что Макарий и Павел

[1] См. *Путешествие антиохийского патриарха Макария…*, с. 678–679; Брейк, *Ал-ḥаḳā᾽иḳ ал-вафиййа,* с. 130–132.

переписывали летопись Михаила довольно близко к тексту, сокращая лишь некоторые слова и фразы. Причем Макарий, в отличие от своего более пунктуального сына, очень часто опускал даты.

Комбинируя соответствующие пассажи в хрониках Макария и Павла можно приблизительно реконструировать текст их протографа. Так как версия Павла давно доступна русскоязычному читателю, я посчитал уместным положить в основу реконструкции текст Макария. Страницы по рукописи B 1227 указаны в скобках в тексте. Вставки из версии Павла выделены курсивом. Жирным курсивом отмечены пассажи, которые с большей или меньшей степенью вероятности могут считаться интерполяциями Макария в первоначальный текст Михаила.

Реконструкция текста

Начало утверждения патриархов в богохранимом Дамаске произошло следующим образом: когда скончался патриарх Игнатий[1] *на Кипре*, (с. 180:19) архиереи епархий антиохийских составили священный собор и перенесли патриархию из Антиохии в Дамаск, ибо он есть мать стране аш-Шāм. И были тогда [на соборе] христиане со всех епархий ее, и было только семь архиереев, а именно: митрополит Хаурана, митрополит Баальбека, епископ аз-Забдāнӣ, епископ Ṣайданāи, епископ Маʿалюли, епископ Ябрӯда, епископ Ḳāры, и была у них паства (*раʿиййа*) неисчислимая. (с. 181) ***И отсюда начинаем перечисление патриархов, от первого патриарха, пребывавшего там,***

[1] Биографии патриархов, фигурирующих в тексте летописи, рассмотрены в классической монографии Ж. Насралла: Nasrallah, J., *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1250 à 1500.* Jerusalem, 1968, p. 13–27. В некоторых случаях данные Ж. Насралла нуждаются в поправках; см., в частности, уточненную биографию патриарха Игнатия II: Панченко, К. А., *Игнатий II, патриарх Антиохийский* // Православная энциклопедия, т. XXI. М., 2009, с. 133–134 .

и поныне. И сообщаю, что после того, как скончался патриарх Игнатий на Кипре, как упомянули мы выше, то поставлен был после него Пахомий, митрополит Дамаска, патриархом Антиохийским, и пробыл там два года и был низложен[1].

И стал после него Михаил *в 6877* [1368/9] *году от сотворения мира. Он пробыл на патриаршестве семь лет и умер 17 августа 6881* [1373] *года от сотворения мира*[2].

И утвердился после него Пахомий патриархом, и пробыл два года, и низложили его тоже.

И явился Марк с Кипра[3] в Дамаск и стал патриархом Антиохийским и пробыл два года и умер 10 [числа] месяца Нисана *6886 года от сотворения мира*. ***И он – Марк Первый***.

И стал после него снова Пахомий патриархом и умер 9 Кануна I (у Павла: *19 декабря 6895 [1386] года от сотворения мира – К.П.*), а пробыл он на патриаршестве девять лет в третье свое патриаршество[4] на Антиохийском престоле.

И стал после него Нил патриархом Антиохийским и про-

---

[1] Обстоятельства низложения Пахомия и поставления следующего патриарха Михаила (Бишāры) рассмотрены в статье: Панченко, К. А., *Забытая катастрофа: К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока*. М., 2013, с. 202–219.

[2] В версии Макария вместо выделенного курсивом стоит: «и низложили его». Это явно ошибочное утверждение, возможно, просто описка, появившаяся под влиянием сообщений о неоднократных низложениях Пахомия. Год вступления Михаила I на патриаршество указан неверно – он был рукоположен в июне 1366 г. (Nasrallah, J., *Chronologie des patriarches melchites d`Antioche de 1250 à 1500*, p. 19). Таким образом, продолжительность его правления – семь лет – точно укладывается в промежуток 1366–1373 гг.

[3] У Павла и Михаила Брейка написано «*из Константинополя*». В сущности, это расхождение не имеет большого значения. По моему убеждению, этот Марк есть упомянутый в русских летописях «некоторыи митрополит именем Марко», приходивший с Ближнего Востока на Русь за милостыней в 1375/6 г. Он вполне мог возвратиться в Сирию через Константинополь и Кипр весной 1376 г. См.: Панченко, К. А., *К истории русско-восточных связей 70-х гг. XIV в. О датировке и обстоятельствах паломничества архимандрита Агрефения и первого приезда на Русь ближневосточных митрополитов* // Каптеревские чтения 7. М., 2009, с. 5–19.

[4] У Макария дословно: «в три восхождения свои на антиохийский престол». Это ошибка, на что обратил внимание еще Ж. Насралла (Nasrallah, J., *Chronologie des patriarches melchites d`Antioche de 1250 à 1500*, p. 22).

был на патриаршестве восемь лет и умер 21 Кануна II года 6903 [1395] от сотворения мира[1].

А на 16-й день после кончины упомянутого Нила 7 Шубата в воскресенье [недели] Блудного сына в год 6903 [1395] от сотворения мира стал патриархом антиохийским Михаил сын Михаила митрополита Бостры, то есть, Хаурана. И было это после кончины отца его Михаила митрополита Бостры через шесть лет без месяца. А после кончины дяди его патриарха Михаила Первого, упомянутого ранее, 21 год с половиной. ***И этот патриарх записал эти известия собственной рукой. И находится это в патриаршей келье в Дамаске***. И в годы его пришел Тамерлан на Дамаск. И упомянул он, что разграбил он (Тамерлан. – *К.П.*) облачения его и утварь церквей и имущество их. И поэтому бежал он (патриарх – *К.П.*) на Кипр в год 803 хиджры [1400/1401]. И записал это 9 Аба года 6912 [9 августа 1404 г.] от сотворения мира. ***И передали мы эти известия по рукописи,*** (с. 182) ***писаной рукой его, как было упомянуто, находящейся в келье патриарха антиохийского***. ***А после этого написано другой рукой о нем, что умер он 8 нисана. И пробыл на патриаршестве девять лет***[2]. ***Потом нашел я в одной старинной книге***

[1] У Павла этот патриарх назван «Никон» (у Брейка – «Нил»), а дата его кончины определяется как 11 января 6903 г.

[2] У Макария и Брейка не указан год смерти патриарха, у Павла стоит явно ошибочная дата (6)969 г. У Павла и Брейка отсутствует фраза о девяти годах патриаршества Михаила. К. Каралевский, не знакомый с этой рукописью Макария и, соответственно, с цифрой «девять лет», определил сроки патриаршества Михаила как 1395–1412. Последняя дата установлена на основании записи Павла о том, что следующий патриарх Пахомий II был возведен на кафедру в воскресенье 1 июня (год не указан), а скончался в воскресенье 9 октября 6921 (1412) г. Таким образом, даты правления Пахомия К. Каралевский определил как 1.06.–9.10.1412. Однако в рукописи Макария говорится, что патриаршество Пахомия продолжалось тоже девять лет. Исходя из этих сроков, Ж. Насралла отверг датировки К. Каралевского и обозначил сроки правления Михаила II как 7.02.1395–8.04.1404, а Пахомия II – 1.06.1404–9.10.1413 (Nasrallah, J.*, Chronologie des patriarches melchites d`Antioche de 1250 à 1500*, p. 26–27). Средневековые летописцы, как правило, точно указывали день недели того или иного события, иной раз, точнее, чем его год. 1 июня 1412 г. выпадает на среду, а не воскресенье. Этот день месяца был воскресеньем в 1404 и 1410 гг. 9 октября 1412 г. приходится на воскресенье, как и говорит летописец (календарная информация предоставлена П. В. Кузенковым). Таким образом, датировки правления Михаила, предложенные

Посланий Апостольских в благословенной Мухарраде дарственную запись (вакфиййа), писанную рукой этого покойного патриарха Михаила, дата ее – начало декабря 6905 [1396] года от сотворения мира; и это – Михаил Второй[1]**.**

Ж. Насраллой, представляются наиболее убедительными. Чего нельзя сказать о сроке патриаршества Пахомия, который надо уменьшить на год (1.06.1404–9.10.1412). Видимо, под словами «девять лет» летописец имел в виду, что Пахомий скончался на девятом году своего правления. Предложенная датировка патриаршества Михаила противоречит, однако, сообщению, что он закончил свою хронику 9 августа 6912 (1404) г. Остается предположить в этой фразе ошибку в написании года или месяца.

[1] Мухаррада – селение между Ḥамой и Ḥомṣом, относительно крупный христианский центр. У Павла локализация рукописи указана по-другому: «Я нашел в конце старого Апостола, в богохранимом граде пишущего сие, дарственную запись...» (*Путешествие антиохийского патриарха Макария*..., с. 679).

Дмитрий Морозов

Новая работа по ранней истории текстов Библии на арабском языке

Значительным событием в гуманитарной науке нашего времени стал выход монографии крупного американского востоковеда Сидни Х. Гриффита (род. 1938) «Библия на арабском языке: Писание “народа книги” на языке ислама»[1]. Она, как можно не сомневаться, стала подведением итогов целой серии исследований того же автора, публиковавшихся в течение почти трёх десятилетий[2] и, хотя бы в силу этого, заслуживает особого внимания. Пятью годами ранее вышла его же монография «Церковь в тени мечети: Христиане и мусульмане в мире ислама»[3], своеобразным приложением и продолжением которой является и рассматриваемая работа. Она затрагивает ряд важных проблем, связанных с ранней историей переводов Библии на арабский язык, в том числе проблему их существования в доисламский период, что до сих пор не было доказано, хотя и предполагается многими исследователями, не исключая и автора этих строк.

Первая глава книги посвящена проблеме бытования Библии в доисламской Аравии. Она разделена на темы разных уровней, что подчёркнуто уже тремя видами шрифта заголов-

---

[1] Griffith, Sidney H., *The Bible in Arabic: The Scriptures of the “People of the Book” in the Language of Islam*. Princeton UP, 2013. ISBN 978-0-691-15082-6.

[2] Griffith, Sidney H., *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century* // Oriens Christianus 69 (1985), p. 126–167; Idem, *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic* // The Muslim World 78:1 (1988), p. 1–28; Idem, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. Brookfield Vermont–Aldershel–Variorum. 1992. Chapter 2. The Gospel in Arabic: An Inquiry into Its Appearance in the First Abbasid Century; Idem, *Les premiéres versions arabes de la Bible et leurs liens avec le syriaque* // L’Ancien Testament en syriaque / éd. F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (Etudes syriaques, 5). Paris, 2008, p. 221 sq. и очень многие другие, перечисление которых заняло бы слишком много места.

[3] Griffith, Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, NJ, 2008.

ков. Самым крупным шрифтом дан заголовок «Иудеи и христиане в доисламской Аравии» (с. 8), после небольшого вступления идут частные темы с подзаголовками курсивом: «Аравийские иудеи» (с. 9) и «Аравийские христиане» (с. 11); крупным шрифтом: «Иудеи и христиане в Коране» с подзаголовками (курсивом) «Коран и иудеи» (с. 15), «Коран и христиане» (с. 16); затем следуют экскурсы с заголовками заглавными буквами: «Историческая наука и Коран» (с. 17), «Языки христиан на аравийской периферии» (с. 18), «Опознание коранических христиан» (с. 23). Жирным курсивом далее выделены темы «Библия в мекканских сурах» (с. 25) и «Мединские суры и критика христиан» (с. 29). После такого важного отступления обсуждение возвращается к предыдущей теме с подзаголовками курсивом: «Ни иудеи, ни христиане» (с. 39), и вновь, с учётом всего вышеизложенного ставится вопрос: «Существовала ли доисламская арабская Библия?» (с. 41). Последний раздел, выделенный в третий раз более крупным шрифтом заголовка, является своеобразным подведением итогов. В нём разбираются гипотезы отдельных исследователей о существовании каких-либо библейских текстов до ислама, подчёркивается, что все свидетельства, позволяющие это предположить, имеют лишь косвенный характер, и делается вывод о том, что весь библейский материал, отражённый в Коране, бытовал исключительно в устной форме.

Вторая глава посвящена отражению Библии в Коране. В ней затрагиваются три темы: виды библейских реминисценций (the rubrics of scriptural recall), отличительная исламская профетология (a distinctive Islamic prophetology) и средство интертекстуальности Писания (the medium of scriptural intertextuality).

Третья глава посвящена наиболее ранним переводам Библии на арабский язык. Она предваряется изложением событий первых двух веков, прошедших после Муḥаммада, собирания Корана, арабизации и исламизации вне Аравии, статусу арабского языка в раннеисламский период. Затем непосредственно рассматриваются древнейшие переводы Библии на арабский язык, вернее, сообщения о таких ранних переводах. По утверждению ал-Масʿӯдӣ, полный перевод с греческого

сделал знаменитый Ḥунайн б. Исḥāķ (810–873), а в «Фихристе» Ибн ан-Надӣма (X в.) упоминается перевод, который сделал Аḥмад ибн Салāм во времена Хāрӯна ар-Рашӣда (786–809). Библейские цитаты встречаются в сочинениях традиционалиста Вахба б. Мунаббиха (646–733), йеменского зейдитского имама Ал-Ķāсима б. Ибрāхӣма (ок.785–860), историка ал-Йаʽķӯбӣ (–897/905), филолога и историка Ибн Ķутайбы (828-889) и полемиста ʽАлӣ б. Раббана аṭ-Ṭабарӣ (808–после 855). Все эти свидетельства подвергнуты критическому анализу.

Четвертая глава (с. 127) посвящена христианским переводам Библии на арабский язык. При обзоре материала преимущественное внимание уделяется исследованиям последних лет и их результатам, в первую очередь, важным открытиям. Современный исследователь Ричард Стейнер предположил, что упоминавшемуся выше знаменитому Ḥунайну б. Исḥāķу принадлежит перевод, сохранившийся в двух синайских рукописях X в., но выполнен он был вопреки утверждению ал-Масʽӯдӣ не с Септуагинты, а с Пешитты, текста принятого в несторианской общине переводчика. Ронни Волландт показал, что в то время как мелькитская и несторианская общины располагали текстами Пятикнижия, переведёнными, соответственно, с Септуагинты и Пешитты, яковитская и коптская общины приняли с адаптацией переводы, выполненные в других общинах, что связано с более медленным принятием яковитами и коптами арабского языка в церковном обиходе. (с. 130–131). Как удалось установить Р. Волландту, наиболее ранний арабский текст Пятикнижия был выполнен в несторианской среде не позднее второй половины IX в., поскольку в это время его уже цитирует мусульманский историк Ибн Ķутайба, этот перевод сохранился в трёх рукописях, наиболее ранняя из которых относится к 939/940 г. и отличается высокими литературными и стилистическими достоинствами. Кроме того, отмечается, что разные части текста могут восходить к различным оригиналам, что, впрочем, было известно давно. Испанский исследователь Хуан Педро Монферрер-Сала выявил бытование арабского перевода Пятикнижия несторианского происхождения в Испании (с. 131). Примечательно, что сама рукопись, содержащая также перевод Еван-

гелий Исаака Веласкеса, была известна европейской науке с XVI в.

После общей части под отдельными заголовками рассматриваются частные темы. В разделе «Обстоятельства перевода и передачи (transmission) текста» (с. 132) отмечается, что одним из наиболее важных факторов, обусловивших появление и определивших рукописную традицию арабских христианских переводов, была необходимость в них при литургии, и отмечается недостаточное внимание, уделяемое современными исследователями различным литургическим пометам, содержащимся в рукописях, в том числе и при их описании, что существенно снижает информативность таких работ. При этом указывается наиболее ранний перевод Евангелий с греческого, четыре рукописи которого содержат литургические рубрики, соответствующие старой иерусалимской традиции, что в свое время позволило предположить его доисламское происхождение, а также его сходство с известной сиро-палестинской версией (на языке, который в настоящее время принято называть христианским палестинским арамейским). Далее рассматривается текст Посланий апостола Павла, Деяний и Соборных посланий в старейшей датированной арабо-христианской рукописи вообще, завершенной в 867 г., и выражается сожаление о том, что современное издание этой рукописи не включило комментарии переводчика и других лиц, в частности некоего Джирджиса ибн Йӯх̣анны ибн Сахла 1030 г., внесённые между строк и на полях, хотя они содержат важный материал по текстологии греческой и сирийской версий и моментам, связанным с межконфессиональной полемикой того времени (с. 135). В связи с этой рукописью, содержащей имя переводчика, Бишра ибн ас-Сиррӣ, рассматриваются и довольно скудные сведения о немногих других переводчиках библейских текстов, чьи имена дошли до нас, в частности, об ал-Х̣āрис̱е ибн Синāне, о котором в относительно недавно опубликованном памятнике нашлась новая информация. Отмечается, что упоминавшийся выше современный исследователь Р. Волландт составил список около ста пятидесяти арабских переводов одного Пятикнижия, выполненных в христианской среде ранее XIII в. (с. 135). Далее идут разделы «Мусульман-

ское влияние на язык» (с. 136), где особо рассматриваются переводы Фиси̱йӯна (Pethion) ибн Аййӯба, «Среднеарабский язык» (с. 138), где отмечается важность арабских переводов текстов Библии для изучения соответствующего состояния арабского языка, «Арабские версии и библейский текст» (с. 138), где показано значение арабских переводов для истории тех версий, с которых они были сделаны, и, ещё более, для истории интерпретации Библии, особенно в контексте религиозного вызова ислама, а также для истории апокрифических текстов, часто не сохранившихся на языках оригиналов, «Диатессарон» (с. 141), для изучения истории которого арабский перевод имеет исключительное значение, «Собрания свидетельств» (с. 143), где говорится о подборках цитат, сделанных с полемическими целями. В главе «Двуязычные библейские тексты» (с. 146) распространение таковых объяснено как литургическими, так и учебными целями, отмечаются греко-арабские рукописи Псалтири и многочисленные коптско-арабские рукописи, в которых в качестве арабского текста были использованы переводы самого разного происхождения. Удивляться этому не приходится, поскольку Египет, остававшийся островком относительного благополучия во время монгольского нашествия, невольно притягивал к себе беженцев с разорённых земель, захватывавших с собой и спасённые книги. Здесь хотелось бы добавить, что у одной из упомянутых там (с. 146) греко-арабских синайских рукописей Псалтири (*Sin. Gr.* 34) в плохо сохранившемся арабском колофоне, выявленном болгарским исследователем Георги Парпуловым, обнаружилась дата, соответствующая 929 или 930 г. н.э., ранее, кажется, не отмечавшаяся, что раздвигает указанные в книге временные рамки еще на век[1]. Отмечается и греко-латинско-арабская рукопись Псалтири (с. 149), но не упомянута явно дополняющая ее аналогичная рукопись Нового Завета[2] и две пятиязычных. В экскурсе «Христианские арабские коммента-

---

[1] Более подробно см.: Морозов, Д. А., *Александрийская эра в лавре св. Саввы Освященного* // Каптеревские чтения. Сборник статей, 11. Москва, 2013, с. 69–71.

[2] *Venezia. Marc. Gr.* 11. См.: Mioni, E., *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, Vol. 1, Roma, 1981, p. 16–17.

рии к Библии» (с. 149) отмечается, что комментирование Библии было для арабоязычных христианских ученых в раннеисламский период предметом не меньшего интереса, чем у их сироязычных предшественников, особенно в восточносирийской, или несторианской, общине, где оно ранее осуществлялось на сирийском языке. Особое внимание уделяется полностью сохранившемуся, хотя и не полностью опубликованному комментарию Абӯ-л-Фараджа ʿАбд Аллāха Ибн аṭ-Ṭайийиба (ок. 1043), отмечается его преемственность по отношению к сироязычной традиции (с. 151). Среди других малоизученных комментариев выделены комментатии Бӯлуса ал-Бӯшӣ (ок. 1250) и Ибн Кāтиб Ḳайṣара к Апокалипсису (с. 152). Отдельно рассматриваются «Иллюстрации в арабских библейских текстах» (с. 152), начиная с недавно обнаруженной синайской рукописи Евангелия. Впрочем, здесь следует внести существенное уточнение: старейшая арабская рукопись Евангелия с миниатюрами и арабская рукопись Евангелия вообще, *Sinai ar. NF Parch*. 14 & 16, относится не к 859 г. (с. 152), как её датировал составитель каталога новонайденных арабских рукописей Синая Эммануил Меимарис[1], исходя из предположения о применённом византийском летоисчислении. Сохранившиеся в повреждённом колофоне указания на дни и месяцы солнечного и лунного календарей соответствуют, причём абсолютно полностью, только 873 г.[2], ему же соответствует и утраченное в колофоне место, где была записана дата по Хиджре, достаточное только для двух слов, в данном случае «двухсот шестидесяти», в то время как для предложенной составителем каталога реконструкции из трех слов «двухсот сорока пяти» места совершенно недостаточно[3]. Это наряду с очень

---

[1] Μεϊμάρης I. E., *Κατάλογος των νέων αραβικών χειρογράφων της Ιεράς Μονής Αγίας Αικατερίνης του Όρους Σινά*. Αθηναι, 1985, σ. 27.

[2] Эта дата впервые установлена, кажется, в работе: Swanson, Mark N., *Some considerations for the dating of Fī taṯlīṯ Allāh al-Wāḥid (Sinai Ar. 154) and Al-Ǧāmiʿ wuǧūh al-Īmān (London, British Library or. 4950)* // Parole de l'Orient 18 (1993), p. 133–134. Указанием на неё я обязан А. Трейгеру, за что выражаю глубокую признательность.

[3] См. эту дополнительную аргументацию в работе автора этих строк, выполненной независимо от предыдущей: Морозов, Д. А., *К датировке древней-*

большой сомнительностью использования именно византийского летоисчисления в тот период при употребительности ряда других и позволяет скорректировать датировку. Попутно можно отметить, что одна из миниатюр этой рукописи хранится в Библиотеке Академии наук в Петербурге, где её также идентифицировал Георги Парпулов[1]. Кроме того, в книге указываются две рукописи Евангелия с миниатюрами в византийском стиле раннего мамлюкского времени (с. 154). Но, в целом, как отмечается, арабские библейские тексты в средневековье преимущественно служили практическим целям: вспомогательным литургическим и учебным.

Пятая глава (с. 155), основанная на недавно появившихся важных исследованиях, посвящена еврейским переводам Библии на арабский язык. Автор рассматривает появление этих переводов в контексте полемики между различными идейными течениями поликонфессионального общества, образовавшегося в Халифате, в первую очередь в столице – Багдаде, где культурное и интеллектуальное взаимодействие между общинами неизбежно концентрировалось на отношении к Священному Писанию, и где чрезвычайно важную роль играла караимская община. Он рассматривает возникновение арабских переводов в IX в. первоначально в караимской общине в несколько этапов, начиная с отдельных арабских глосс в комментариях на древнееврейском языке Даниэля ал-Ḳӯмисӣ (ок. 870–910) и завершая комментариями, включающими полный перевод в современном понимании. В отличие от христианских переводов, цель такой работы заключалась в обеспечении полного понимания оригинального древнееврейского текста и ни в коей мере не в замене последнего. Первоначально такие переводы, по-видимому, осуществлялись устно, как и в случае с арамейскими таргумами, что встречало определённое сопротивление (с. 159). Отмечена активная переводческая и комментаторская деятельность в Иерусалиме

шей арабской рукописи Евангелия // Каптеревские чтения. Сборник статей, 6. Москва, 2008, с. 19–23.

[1] Nelson, Robert S., Collins, Kristen M. (eds.), *Holy Image Hallowed Ground: Icons from Sinai.* Los Angeles, 2006, no. 32.

вплоть до его завоевания крестоносцами в конце XI в. и перечисляются недавние исследования по отдельным авторам, а также влияние муʿтазилитского течения в исламе (с. 160). Особое внимание уделено «Тафсӣру» Саʿадьи Гаона, который также способствовал стандартизации орфографии в еврейской графике по арабскому образцу в отличие от применявшейся до него фонетической транскрипции, отмечен его смысловой характер в отличие от буквалистских предшествующих попыток, казавшихся неуклюжими, и высмеивавшихся оппонентами, в частности, знаменитым ал-Джа̄х̣из̣ом (777–868). Этот перевод Пятикнижия получил распространение также в христианской среде, особенно среди коптов.

Шестая глава (с. 175) посвящена отношению к Библии в мусульманской традиции. Отмечаются авторы, в сочинениях которых трактуются библейские материалы, прослеживаются возможные источники заимствования. Под отдельными заголовками рассматриваются отношение к подлинности Библии и библейские цитаты в мусульманских текстах. В связи с известной цитатой об «Утешителе» из Евангелия от Иоанна в сочинении Ибн Хиша̄ма следует отметить: автор утверждает, что цитата была переведена с того же греческого оригинала, который лежал в основе известного христианского палестинского арамейского (сиро-палестинского) текста, в то время, как по обнаруживаемым в цитате арамеизмам можно скорее предположить, что она представляет собой адаптацию указанного текста. Кроме того, рассматриваются такие авторы как ʿАлӣ б. Раббан ат̣-Т̣аба̄рӣ, ал-К̣а̄сим б. Ибра̄хӣм ар-Рассӣ, Ибн К̣утайба, указаны посвящённые им недавние работы. Подробно рассматривается трактовка историка ал-Йаʿк̣ӯбӣ, который впервые инкорпорировал библейский материал в изложение всемирной истории. Позднее при привлечении библейских текстов на первый план выходит полемическая сторона, как у знаменитого андалусского автора Ибн Х̣азма. Здесь очень странно отсутствие упоминания перевода Евангелий Исаака Веласкеса, сохранившегося в двух рукописях, доступных в настоящее время в интернете. Далее идут ал-Г̣аза̄лӣ, Ибн Таймиййа и недавно получившие известность ат̣-Т̣ӯфӣ, написавший комментарий к Евангелию, и ал-Бик̣а̄ʿӣ, привлекший

текст арабского перевода Евангелия в своём комментарии к Корану. Отдельный раздел посвящён так называемому «Евангелию от Варнавы», приобретшему в последнее время особую популярность в мусульманской среде.

Кажется, здесь будет вполне уместно упомянуть совершенно забытую по понятным причинам работу на русском языке, вышедшую в неудачное время: Шмидт, А. Э., *Новыя данныя по вопросу о мнимомъ упоминанiи имени Мухаммеда въ Пятокнижiи Моисея* // Записки Восточнаго отдѣленiя Русскаго археологическаго общества. Т. 24. 1916. Вып. 1–4. Петроградъ, 1917, с. 1–28.

Седьмая глава, «Переплетённые между собой Писания» (с. 204), – заключительная, подводит некоторые итоги. Она открывается кратким обзором проявлений интереса к арабским версиям Библии в Европе, перечислением трёх наиболее известных версий второй половины XIX в. Особо отмечается (с. 214), что арабские версии ряда книг, особенно апокрифов и псевдоэпиграфов, сохранили важные отрывки и даже крупные тексты, утраченные на языках оригиналов.

Отдельного внимания заслуживают иллюстрации к книге, тем более, что пояснения к ним вызывают целый ряд вопросов.

Так, на суперобложке и на ил. 2 на с. 145 воспроизведена страница из трехъязычной Псалтири. Подпись в книге (с. ix и 145) гласит: Trilingual Psalter, Greek/Latin/Arabic, Palermo, 1130–1154, Ps. 81. Это, хотя и с небольшой оговоркой, сомнений не вызывает. Но непосредственно на с. 145 добавлено также: © The British Library Board. All rights reserved. Or. 2540, f. 18v–19v, что явно не имеет к трёхъязычной Псалтири никакого отношения, тем более, что на снимке дана только одна страница. Указанная Псалтирь – довольно известная лондонская рукопись *British Library Harl*. 5786[1], как правильно

[1] *Catalogus codicum manu scriptorium Orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda codices Arabicos amplectens*. Londini, 1846, p. 8, no. VIII. Снимок ранее публиковался в чёрно-белом варианте, но в хорошем качестве: Palaeographical Society. Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions. Ser. I–II. / Ed. E. A. Bond, E. M. Thompson and G. F. Warner. London, 1873–1901, I, ser. 2, pl. 132. Есть также воспроизведение худшего качества: Wettinger, Godfrey, *The*

указано на обороте титульного листа в пояснении к изображению на суперобложке. Не совсем корректно и указание на номер псалма. В соответствии с делением самой рукописи (по Септуагинте) указанный снимок содержит Ps 79:15–80:5, и желательно было бы дать либо такое обозначение, либо двойное, с указанием нумерации и по масоретскому тексту Ps 79/80:15–80/81:5. На обороте титульного листа более корректно указано: Psalm 81(80). В латинском колофоне рукописи, как отмечено в каталоге, указана точная дата 8.1.1153, которую, очевидно, и следовало бы привести.

С другой стороны, указанный здесь шифр рукописи относится, как будет показано ниже, к описанию иллюстрации 4[1].

В списке иллюстраций под первым номером на с. ix значится: Four Gospels in Arabic, Palestine, 1337, Gospel of Luke. Непосредственно же под иллюстрацией на с.128 также добавлено: Left © The British Library Board. All rights reserved. Add. 11856, f. 94v 202. Right: © The British Library Board. All rights reserved. Add. 11856, f. 95[2] 205. На левом снимке фактически читаются заключительные стихи Евангелия от Марка (Мк 16, 19–20). Что же означают таинственные числа 202 и 205 – остаётся загадкой.

Подпись к ил. 3 на с. ix: Bilingual Gospel MS, Coptic and Arabic, 1663 <...>. На с. 153 добавлено: © The British Library Board. All rights reserved. Brit. Libr. Or. 1316, f. 5v 204. Что означает число 204 – также непонятно. Это также довольно известная рукопись, в первую очередь благодаря замечательным миниатюрам[3], о которой, впрочем, в тексте книги не упоминается.

Arabs in Malta // Malta: Studies of its Heritage and History. Malta, 1986, p. 94. В настоящее время электронные снимки этой рукописи доступны в интернете: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_05786

[1] Margoliouth, G. *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*. Part 1. London, 1899, p. 77, no. 104; pl. 5.

[2] Снимок ранее публиковался, даже в цвете, хотя и в более примитивной технике: Westwood, J. O., *Palaeographia sacra pictoria*. Londini, 1845 (нумерация отсутствует).

[3] Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*. London, 1894, no. 9. Crum, W. E., *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*. London, 1905, no. 737.

Подпись к ил. 4 полностью совпадает на страницах ix и 158: Karaite Book of Exodus, Palestine/Egypt, tenth century. © The British Library Board. All rights reserved. Add. 11856, f. 94v 202. Что означает число 202 – опять же непонятно. Очень странно, что точно такое же указание на шифр и страницу рукописи приводится, как показано выше, и на с. 128 под ил. 1. Указание на шифр Британской библиотеки попало сюда явно по ошибке из подписи к ил. 1, которая сомнения в данный момент не вызывает. Можно предположить, что именно к ил. 4 относится подпись, ошибочно помещённая под ил. 2: Brit. Libr. Or. 2540, f. 18v–19v. Это также очень известная рукопись, полностью опубликованная факсимильно уже больше века назад[1], но указание на три последовательно идущие страницы кажется странным: логичнее было бы ожидать снимок разворота, например f. 18v–19r, не говоря уже о том, что на снимке помещена только одна. Фактически же, как нетрудно установить по указанному выше полному факсимильному изданию, здесь дан снимок f. 3r, причём цифра 3 также вполне чётко читается в левом верхнем углу снимка. Можно заметить, что лучше было бы, наверное, дать оборотную сторону того же листа, или любую другую страницу, содержащую древнееврейский текст в арабской графике.

Подпись к ил. 5 на с. ix гласит: Page from the Paris Polyglot, 1645, chap. I, including Arabic translation by Saʿadyah Ha-Gaon. На с. 205 есть и указание на книгу Бытия (Genesis), по-видимому, случайно пропущенное в списке выше. Тем не менее, стоит отметить, что именно этот, 6-й, том вышел не в 1645 г. (когда было завершено всё издание), а тринадцатью годами раньше, в 1632 г., игнорирование этого может существенно повлиять на результаты каких-то исследований в этой области, поскольку столь важная публикация наверняка могла попасть к заинтересованным лицам до завершения всего издания и как-то отразиться на их исследованиях.

Подпись к ил. 6 полностью совпадает на страницах ix и 207:

---

[1] Hoerning, E., *British Museum Karaite Mss. Description and Collation of Six Karaite Mss. of Portions of the Hebrew Bible in Arabic Characters*. London–Edinburgh, 1889.

Vatican *editio princeps* of Arabic version of the Gospels, Rome, 1590/1591, translated from the 'Alexandrian Vulgate', beginning of the Gospel according to Luke. Вместе с тем, по принятому в науке обозначению, «Александрийской вульгатой» называется подготовленная в XIII в. на основании разных доступных в то время версий с использованием коптского текста именно арабская редакция Евангелий[1], получившая наибольшее распространение вплоть до середины XIX в.

В целом, столь небрежно оформленные иллюстрации, так или иначе давно изданные, не содержащие принципиальной новизны, и мало относящиеся к тексту книги, производят впечатление чужеродности и случайности, что и объясняет, по-видимому, явно неудовлетворительное состояние их подготовки. Хотя интерес они, безусловно, представляют, и для серьёзного читателя приведённые выше сведения были бы весьма желательны. В настоящее время, когда несравненно более широкому кругу исследователей стали и становятся доступны огромные массивы электронных снимков рукописей, любая палеографическая информация по достаточно или хотя бы в какой-то степени изученным рукописным памятникам приобретает особую ценность и может уберечь от досадных промахов в работе.

При современных технологиях набора, большая часть процесса и, соответственно, ответственности за текст переходит от типографии к автору, что не всегда осознаётся в полной мере, и в рецензируемой книге это заметно.

Обычное для англоязычных работ отсутствие обозначения абсолютно обязательной в произношении ассимиляции арабского определённого артикля можно объяснить, конечно, привычкой к вошедшим в поговорки условностям английской орфографии, но в тексте книги, особенно в названиях сур Корана, встречаются и ассимилированные варианты: an-Naḥl

---

[1] См., напр.: Metzger, Bruce M., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations*. Oxford, 1977, p. 264–265. Мецгер, Брюс М., *Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения*. Москва, 2002, с. 282. Наиболее полное современное исследование этой версии см.: Kashouh, H., *The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families.* Berlin and Boston, 2012, p. 205–257.

(с. 7, 21, 22); Banū n-Naḍīr (с. 10); ash-Shuʿarā (так! с. 21); an-naṣārā (с. 31, 32); r-radd; n-naṣārā (с. 31); an-Nisā’ (с. 32, 37); ash-shirk (с. 33); aṣ-Ṣāffāt (с. 33, 196, дважды); aṣ-ṣābi’ūn (с. 40); as-Sirrī (с. 134, дважды); aṭ-Ṭayyib (с. 150—152, несколько раз); an-Naẓẓām (с. 170-171); aṣ-Ṣaff (с. 179); ad-dīn; ar-Rassī (с. 180); ar-radd ʿalā n-naṣārā (с. 181); an-nubuwwah (с. 181, 197); an-Nisā (так! с. 189); ar-radd (с. 199); ad-Dīn; aṭ-Ṭūfī; aṭ-Ṭabarī (с. 201) и др. Вместе с тем, обозначение ассимиляции в любом случае несравненно более оправдано, особенно в работе, предназначенной для сколько-нибудь широкого круга читателей: неспециалист произнесёт максимально правдоподобно, а специалист без малейшего труда по элементарным правилам восстановит написание оригинала. На представляющемся более рациональным варианте с ассимиляцией для английского (в отличие от русского) текста нельзя, конечно, настаивать, но хотя бы последовательность в транскрипции была бы весьма желательна.

Также была бы очень желательна и последовательность в передаче важных для структуры арабского слова и передачи смысла долгот гласных, которые в книге обозначаются либо заимствованными из французской орфографии циркумфлексами (некоторые примеры см. ниже, в списке опечаток), либо принятыми в современной научной транскрипции на всех языках и многими системами письменности макронами. Первый вариант, часто вынужденный в эпоху металлических литер, при современном общедоступном уровне типографского набора можно считать архаикой, и, конечно, только второй представляется допустимым для современного научного издания. Желательно было бы и унифицировать отсылки к Корану, что особенно заметно по указателю, где они приводятся в алфавитном порядке в том виде, в каком даны в тексте, даже на английское написание номера, обозначенного римскими цифрами ([four]: с. 249, 254). Даже сохранив отсылки в тексте в столь разнообразном виде, в указателе их можно было бы свести в одном месте по номерам сур, хотя бы как дополнение к соответствующей статье. Можно догадываться, что в каждом конкретном случае предпочтения отражают какие-то менявшиеся технические издательские требования на момент под-

готовки той или иной части работы, но при сплошном чтении такая чересполосица производит неблагоприятное впечатление.

Данные замечания относятся не только и не столько к рецензируемой книге, сколько к значительному числу современных публикаций, когда вполне доступные технические возможности остаются неиспользованными, что не только вызывает вполне естественное раздражение, но и значительно затрудняет пользование этими публикациями.

Есть в рецензируемой книге и обыкновенные ошибки или опечатки, иногда даже повторяющиеся в указателе. Они касаются преимущественно конкретной востоковедной информации: терминов, транскрипций собственных имён и названий, номеров. Далее они перечисляются по ходу следования текста: номер страницы (для редких слов указание на строки вряд ли необходимо), обнаруженное написание и предлагаемый вариант с необходимыми пояснениями в скобках:

8, 251–253. ʿAbd al-Allāh – ʿAbd Allāh
22, 86. *ash-Shuʿarā – ash-Shuʿarā'*
31. Hārū – Hārūn
31. Maktabah al-Khānaji – Maktabat al-Khānaji (скорее, орфоэпическая ошибка транскрипции; ср. правильный вариант на с. 136: Maktabat al-...)
48. Dhubyānāī – Dhubyānī
69. Shu'ayb – Shuʿayb
73. *al-ʿAlā – al-Aʿlā*
75, 189, 191. *al-An'ām – al-Anʿām*
81. *Sabā – Saba'*
83. *an-Nabā' – an-Naba'*
91. *aṣuḥuf – aṣ-ṣuḥuf*
91. *an-nuskah – an-nuskhah*
91. IIVIII – XXXVIII (и необходимо внести в указатель на с. 254)
103, 242. *Ḳalīl ibn – Ḫalīl b.*
108, 180. ʿAlī ṭ-Ṭabarī – ʿAlī aṭ-Ṭabarī (как на с. 201 с поправкой, или al-Ṭabarī, но ассимиляция артикля, соблюдаемая в этой части текста, предпочтительнее)

108. al-Isbahānī – al-Iṣbahānī
109. *al-Mā'dah – al-Mā'idah*
112. an-Na[rānī – an-Nağrānī (как на с. 226)
120, 243. ste. Catherine – Ste-Catherine
134. Bishr ibn Sirrī – Bishr ibn as-Sirrī (как дважды приведено выше на той же странице)
136, 249. al-Ḥarith – al-Ḥārith
136, 230. al-Karūz – al-Kārūz
139, 254. 389 – 589 (как правильно дважды приведено ниже на той же странице, и отсылку необходимо удалить в указателе)
139, 223. Adrianna – Adriana
150. *aṭ-Taiyib – aṭ-Ṭaiyib*
161, 251. *wa-l-ḥadā'iq'iq – wa-l-ḥadā'iq*
167, 251. *wa-l-itiqādāt – wa-l-iʿtiqādāt*
173, 236, 250. Samauʿal – Samau'al
178. *Āhl – Āl*
180. *ad-dīn wa dawlah – ad-dīn wa d-dawlah* (по образцу другого заглавия ниже)
180. 19th – 9th (как на с. 130 и 244)
181. *A'lām – Aʿlām*
182, 255. Wādiḥ – Wāḍiḥ
182, 186. Ya'qūbī – Yaʿqūbī
183–198, 234. Ya'qûbî – Yaʿqûbî или, более последовательно, Yaʿqūbī
187. *mukhtasar – mukhtaṣar*
188. Ya'qūbî – Yaʿqûbî или, более последовательно, Yaʿqūbī
188. Ka'ba – Kaʿba (как на с. 193 и 195)
189. *khalīl Allāhi – khalīl Allāh* или *khalīlu-Llāhi* (если нужно обязательно указать флексию)
189. *an-Nisā – an-Nisā'*
189, 191. *al-An'ām – al-Anʿām*
193. *ash-Shu'arā – ash-Shuʿarā'*
194. *al-'Ankabūt – al- ʿAnkabūt*
195. *inna laka ʿindî wadī'atun – inna laka ʿindī wadīʿatan*
195. وبا – ابو (в обратном порядке)
195. {ـابا – ابا (в обратном порядке)
195. al-Mash'ar – al-Mashʿar

196. *l-’uqbati – l-ʿuqbati*
198. *ma’ahu – maʿahu*
198. *Sharastānī – Shahrastānī*
198, 230. Subayh – Ṣubayḥ
200. *A-radd – Al-radd* (как на с. 218)
201. aṭ-Tabarī – aṭ-Ṭabarī
202, 247. Ibrāīm – Ibrāhīm
202. al-Biqā’ī – al-Biqāʿī (как ниже на той же странице и на с. 240)
204. sixteenth – seventeenth (Комплютенская и Антверпенская полиглоттные Библии арабского текста не содержат)
204, 252. 1645 – 1632 (именно этот том) или 1628 – 1645 (всё издание в целом, как и в следующем примере в тексте на с. 204)
204. 1651 – 1671
204, 254. Dyk – Dyck
205. 1645 – 1632 (дата выхода именно этого тома)
207. translated from – representing (см. выше замечание об иллюстрациях)
209. *Saj’ – Sajʿ*
222. Josef al-Fayyoûmī – Iosef al-Fayyoûmî (так на титульном листе)
223. Al-Ya’kûbî <…> 92 – Al-Yaʿḳūbī (так в публикации) <…> 29
224. Третью и четвёртую строки снизу нужно удалить как неполный вариант последующих двух.
225. al-Mājāll – Al Magāll (так на титульном листе)
225. Arabic Composition 101 – ‘Arabic Composition 101’
228. Qiṣṣaṣ – Qiṣaṣ
229. al-Ja’qubî – al-Jaʿqubī (так на титульном листе)
230. ʿabd –ʿAbd
230. Maṭbaʿah Ḥijāzī – Maṭbaʿat Ḥijāzī
230. Maktabah al-Khābakhī – Maktabat al-Khānajī (ср. с. 31 с поправкой)
234. Samawʿal – Samaw’al
234. Shi’isme – Shiʿisme
247, 249. al-Ishbahānī – al-Iṣbahānī
248. Cheiko – Cheikho (как на с. 172)
249. al-Ḥarith … 106, 107 – al-Ḥārith … 136

249. *al-awliya’ – al-awliyā’*
250. ad-Dawlahh ... 172 – ad-Dawlah ... 173 (как на с. 173, к которой и должна была быть отсылка)
250. ʿīsā –ʿĪsā
250, 251. al-Qirisānī – al-Qirqisānī (как на указанных там с. 160-161 и 253)
251. *al-adīn wa dawlah – ad-dīn wa d-dawlah* (как на с. 180 с поправкой)
251. al-Tabarī – al-Ṭabarī (как на с. 180, хотя последовательней было бы: aṭ-Ṭabarī)
251. a-Rassī – ar-Rassī (как на с. 180 и 253)
252. Dhubyājāī – Dhubyānī
254. Sinai Arabic MS 389, 139. Опечатка внесена в указатель, строку необходимо удалить.
254. *ash-Shu’*arā’ – *ash-Shuʿarā’*
254. *ash-Shu*ʿarā’ (XXVI), 65, 70 – *ash-Shuʿarā’* (XXVI), 22, 65, 70
255. Vagican – Vatican. Соответственно, отсылку необходимо перенести по алфавиту ниже.
255. Ya’qub – Yaʿqūb

Какие-то другие опечатки, конечно, вполне могли остаться незамеченными.

Но при всех отмеченных неизбежных мелких недостатках, которые, как можно надеяться, будут исправлены при переиздании, новая работа Сидни Х. Гриффита даёт полезное введение в обозначенную проблематику на современном этапе и подводит итог исследованиям последних десятилетий в важной области востоковедения.

Об авторах

Аржанов Юрий Николаевич — кандидат философских наук, научный сотрудник Ruhr-Universität Bochum (Германия), участник проекта *Glossarium Græco-Arabicum*.

Барский Евгений Викторович — кандидат богословия, ведущий научный редактор Церковно-Научного Центра «Православная Энциклопедия» (Москва).

Войтенко Антон Анатольевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра египтологических исследований Российской академии наук (Москва).

Гудков Алексей Геннадиевич — соискатель Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Дорфман-Лазарев Игорь Вениаминович — doctorat ès lettres и Habilitation, научный сотрудник Школы востоковедения и африканистики (Лондон), доцент истории восточного христианства и истории Армении в Босфорском университете (Стамбул).

Кессель Григорий Михайлович — кандидат исторических наук, научный сотрудник кафедры церковной истории Марбургского университета.

Калинин Максим Глебович — редактор Церковно-Научного Центра «Православная Энциклопедия» (Москва), преподаватель Московской Духовной Академии.

Коробейников Дмитрий Александрович — кандидат исторических наук, доктор философии (Оксфордский университет), старший научный сотрудник Института Всеобщей истории РАН, доцент университета Олбани (Нью Йорк).

Морозов Дмитрий Александрович — филолог-арабист (выпускник ИСАА при МГУ), переводчик Российской государственной радиовещательной компании «Голос России», член Императорского Православного Палестинского Общества.

Панченко Константин Александрович — доктор исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета.

Патаридзе Тамара – доктор филологии (Лувенский католический университет), научный сотрудник Лувенского института востоковедения.

Притула Антон Дмитриевич – кандидат филологических наук, заведующий сектором Византии и Ближнего Востока в Отделе Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).

Селезнев Николай Николаевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Толстолуженко Михаил Юрьевич – магистр богословия (специальность – восточное христианство), сотрудник Библейско-богословского института св. апостола Андрея (Москва).

Трейгер Александр Сергеевич – доктор философии (ислам и ближневосточное христианство), доцент университета Дальхауси (Канада).

Фурман Юлия Владимировна – аспирант Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Содержание

Miscellanea Orientalia Christiana

SYRIACA

CAUCASIANA

COPTICA & AETHIOPICA

TURCICA

ARABICA

Inhaltsverzeichnis
Miscellanea Orientalia Christiana

SYRIACA

CAUCASIANA

COPTICA & AETHIOPICA

TURCICA

ARABICA

Научное издание

Miscellanea Orientalia Christiana

Восточнохристианское разнообразие

ivka.rggu.ru
ruhr-uni-bochum.de/orient

Редакторы:
Н.Н. Селезнев
Ю.Н. Аржанов

دراسات مشرقية